

ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS F. BUHL, HAVNIÆ, C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT.,
STEN KONOW, OSLO, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.



REDIGENDA CURAVIT
STEN KONOW

VOL. VI

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1928

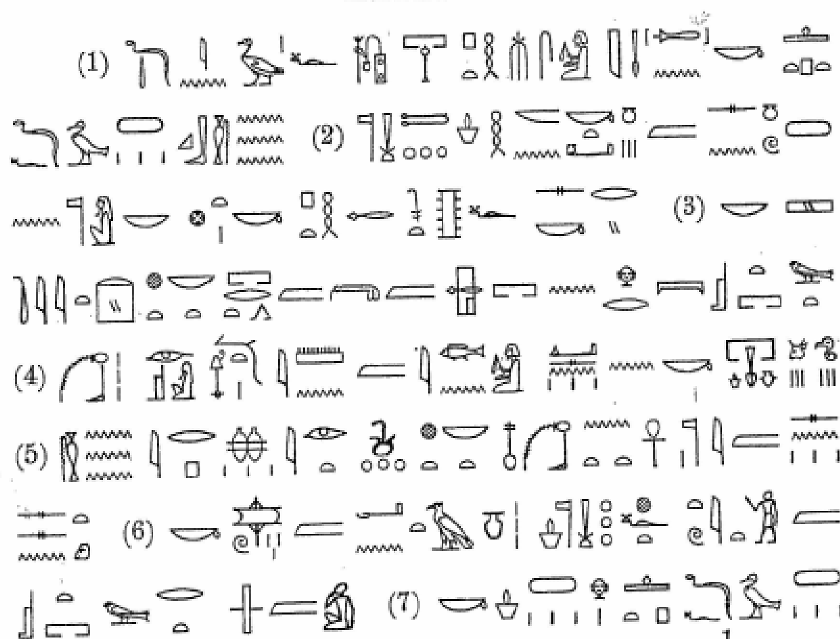
Die Inschriften der Memphitischen Grabwand in der Glyptothek König Ludwigs I.

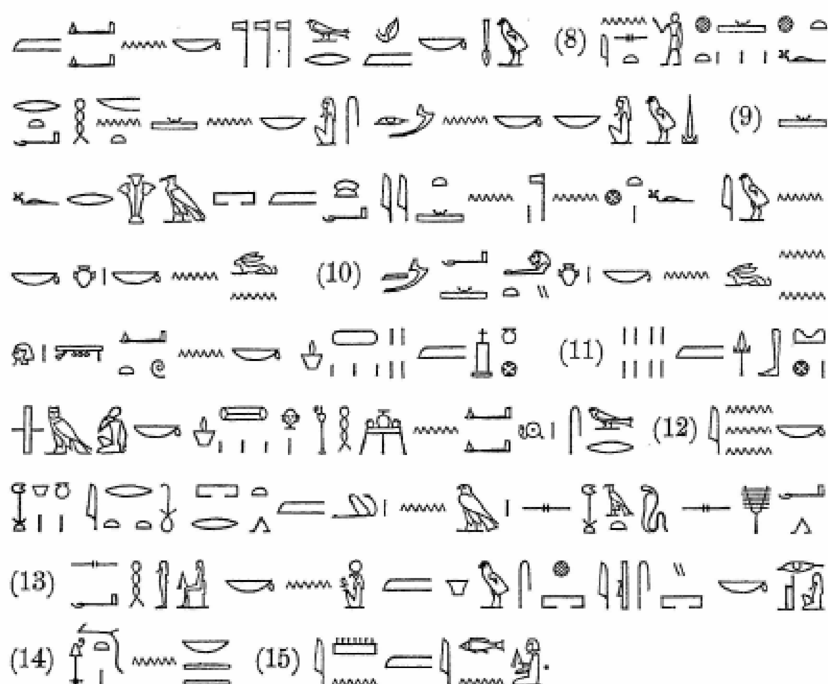
Von

Fr. W. von Bissing, Oberaudorf.

Bei der Besprechung der von mir der ägyptischen Sammlung der Glyptothek zugewiesenen Grabwand aus Memphis im Münchener Jahrbuch N. F. I, S. 208 ff., mußte ich auf einen Abdruck und eine philologische Besprechung der Inschriften verzichten. Sie soll hier zugleich mit einigen Nachträgen zu jenem Aufsatz gebracht werden. Die dem Münchener Jahrbuch mit freundlicher Erlaubnis der Redaktion entlehnten Tafeln I und II gestatten leicht die Nachprüfung meiner Lesungen.

Inschrift A.





(1) Sein Sohn, der Schreiber des Schatzhauses, Ptahmoses, der Gerechtfertigte, spricht: ‚Nimm Dir das Opfer und die Speisen, das kühle Wasser (2) und den Weihrauch, die Gaben an Opferbroten des Gottes, des Herrn Deiner Stadt, Ptahs des Großen, südlich seiner Mauer, und des Sokaris, (3) des Herrn des Heiligtums von Gize, nimm Dir alles, was hervorgeht aus dem Schloß des Gottes, der sich auf der großen, reinen Stätte (4) befindet, des Osiris, des Vorstehers der Kunsthandwerker Imnmone! Mögen die Götter Dir geben, daß auf die Stimme des Betenden Brote und Getränke hervorgehen, Ochsen, Gänse, (5) frisches Wasser, Wein und Milch, und jedes gute, reine Ding, von dem der Gott lebt. Mögest Du (6) den Duft von Myrrhen und Weihrauch mit der Nase einziehen, wenn das Gebet gesprochen wird auf der großen Stätte, mögest Du (7) die Brote auf dem Altar essen und die Speisen, wie sie Dir die Götter reichlich geben. Mögest Du die Stimme vernehmen, (8) wenn man die Zeremonialgebete (?) spricht, wenn man das Gebührende

seinem Herrn gibt. Mögest Du jeden Gott (?) sehen, wenn er herauszieht (9) bei dem Erscheinen des Gottes für (?) seine Stadt. Du hast Dein Herz richtig, (10) Dein Herz eines auf Erden Seienden. Mögen Dir vier Brote in Heliopolis (11) und acht Brote in Abydos gegeben werden, damit Du vom Speisetisch Brote ißt, wie sie Re geben wird, und damit Du (12) 1000 Eimer Milch trinkst, die aus dem Euter der Kuh Sechât-Hor geflossen ist. (13) Deine Mumie ist für Re in der Halle Deines Grabes, des Osiris, (14) des Vorstehers der Kunsthandwerker, des Herrn der beiden Länder, (15) Imnmone, aufgestellt.‘

Inschrift B.

(1) … (2) … (3) … (4) … (5) … (6) … (7) … (8) … (9) … (10) … (11) …

(1) ‚Bringe Weihrauch dar dem Re Harmachis und dem Re und seiner Scheibe und seinem Leibe, dem Ptah Sokaris, dem Osiris, den Göttern (2) in der Unterwelt, den Göttern im Himmel und den Göttern auf Erden, den Göttern im Westen und dem Osiris (3) in allen seinen Namen an seiner Stätte in der Totenwelt und dem Kai des Aufsehers der Künstlerschaft, Imnmone. (4) Dir werde ein Opfer, das auf die Stimme hervorgeht, an Brot und Getränk vollzogen, die Hand werde Dir beladen, wenn die Priester (5) und Vorlesepriester täglich auf Deinen Namen Gebete sprechen, welche für Dich das königliche Opfer vor den Herren der Zeremonien darzubringen pflegen. Dein Kai (6) wird vor Dir für Dich gereinigt, an Deinen Broten freuest Du Dich (?), welche bleiben, so lange man das Gelobte tut (7) und der Gott sich an seinem Sach freut. Gedacht wird täglich Deines Namens, ohne daß ein Aufhören eintritt in (8) der Art, wie Du gewesen bist, (9) festbleibend als einer, der dauert im Mund der Lebenden.‘

Zur Gestaltung des Textes.

Die oben gedruckte Gestalt des Textes, die mehrfach von der Inschrift abweicht, bedarf der Rechtfertigung. Zunächst darf nicht nur aus allgemeinen Erwägungen (s. meine Statistische Tafel von Karnak, S. XIV), sondern auf Grund der Form, die die Fischhieroglyphe in Zeile 4 der Inschrift A bewahrt hat, geschlossen werden, daß die Vorlage hieratisch geschrieben war. Vermutlich lief die Schrift von rechts nach links in horizontalen Reihen, denn die Inschrift hat die Folge der Zeichen oft in seltsamster Weise verwirrt, so Inschrift A, Zeile 2 [hieroglyphs], Inschrift B, Zeile 1 [hieroglyphs]; daß das Setzen des [hieroglyph] unter das [hieroglyph] bei dem Schreiber Methode ist, zeigt A 6. Aus falscher Transkription möchte ich auch den unverständlichen Text, den A 8 Schluß bis 9 Anfang bietet, erklären: Das überlieferte [hieroglyphs] habe ich in *mâân-k neçer neb uzâ-f* geändert, wobei immer noch das Determinativ [hieroglyph] statt [hieroglyph] anstößig bleibt; der Schreiber der Vorlage müßte das ihm

geläufigere ‚gesund sein' für das Verbum der Bewegung eingesetzt haben. Im folgenden glaube ich in Zeile 9 das überlieferte in *chěyt* umändern zu sollen. Eine von Levi, Vocabulario VI 158 angeführte Inschrift des Ramesseums spricht von der ; der Ausdruck ist für den Prozessionsaufzug eines Gottes üblich. Gleich dahinter ist überliefert , was nur in (vgl. Zeile 2) aufgelöst werden kann und erklärbar nur ist, wenn der Einmeißelnde durch die vertikale Anordnung der Zeichen auf der Wand sich genötigt sah, die Zeichen seiner Vorlage neu zu ordnen. Dabei hat er den hinter ebenso ausgelassen, wie nach Prof. Kees' Vermutung in Zeile 1 das hinter . Denn ich bin geneigt, Prof. Kees darin zuzustimmen, daß die altertümliche Formel ‚Dir gehört, Dir gehöre' kaum noch bei unserem Text vorausgesetzt werden kann. Den setzte die Vorlage unserer Inschrift mit großer Gewissenhaftigkeit, wie fast jede Zeile dartut. Aber der Steinmetz wußte damit, wie wir schon mehrfach sahen, nichts Rechtes anzufangen; das zeigt auch Zeile 12, wo hinter dem vielleicht hier entstellten Bild des Euters — denn etwas anderes kann mit unmöglich gemeint sein — mit Fug und Recht der stehen sollte, den der Text aber in dieser Anordnung bewahrt hat: .

Vielleicht sind auch aus der Transkription aus dem Hieratischen die hinter *uěb* zu erklären, und soll nicht von der großen Stätte der Reinen, worunter man nur die Priester verstehen könnte, sondern von der großen, reinen Stätte die Rede sein. Kaum auf einen Transkriptionsfehler dürfte die seltsame Schreibung des Verbums ‚bitten' in Zeile 6 zurückgehen, , für die wir in der von Levi, Vocabulario IV, 258 beigebrachten Schreibung (Ägypt. Zeitschr. 1879, 6) gleichsam eine Vorstufe haben: ist zu geworden.

In der Inschrift B fällt in den Anfangszeilen auf, daß der Steinmetz den bei , den die Vorlage offenbar überall bot, bald setzt, bald wegläßt, ebenso das der Vorlage dazwischen einmal schreibt. Auffallend sind in Zeile 4 die Zeichen . Es muß hier doch wohl das Verbum vorliegen, das eine Kulthandlung bezeichnet (s. unten). Der Steinmetz, der ihm das Deutzeichen für ‚füllen‘ oder ‚Arm‘ gab, hat vielleicht den Sinn richtig erfaßt. In Zeile 6 f. ist sicher nach einem Vorschlag Prof. Sethes' statt des überlieferten zu lesen, vielleicht mit Sethe auch zu lesen.

Sachliche Erläuterungen.

Der Sohn spricht als Totenpriester am Grab das Gebet. Dabei ruft er den Stadtgott seines Vaters, den memphitischen Ptah, und den nördlich der Stadt, bei den großen Pyramiden, verehrten Totengott Sokaris an: von ihnen und von den Stiftungen ‚des Gottes, der sich auf der großen, reinen Stätte befindet‘, des Imnmone selbst, sollen die Opfer kommen. Man könnte in dem Ausdruck ‚große Stätte‘ noch eine besondere Anspielung auf Memphis finden, denn in memphitischen Inschriften wie Leiden D 64 (Boeser, Beschreibung XII, Nr. 56) ist vom ‚großen Westen von Memphis‘ die Rede. An Gottheiten nennt die Inschrift Osiris, Ptah, Sokaris von Gize und Anubis.

Die Opfergaben, die das Gebet dem Toten verschaffen soll, sind die üblichen. Etwas seltener ist nur der Wunsch, der Tote möge den Duft von Myrrhen (ich behalte diese rein konventionelle Übersetzung bei) und Weihrauch einziehen.[1] An den beiden hochheiligen Stätten, zu Heliopolis, der alten Sonnenstadt, und Abydos,

---

[1] Der gleiche Wunsch in L. D. II 126, 127, Wilkinson-Birch, The Ancient Egyptians III, Taf. 66, Legrain, Statues de rois III, Kairo 42166. Die beiden letzten Beispiele gehören an das Ende der XVIII. Dynastie und in frühramessidische Zeit.

der Stadt, von der schon lange Osiris Besitz ergriffen hat, soll der Tote vier, resp. acht Brote erhalten. Ich vermag im Augenblick nicht festzustellen, ob dieses Zahlenverhältnis sich auch sonst nachweisen läßt. Re, der Sonnengott, soll die Brote bescheren — wir sind in Memphis augenscheinlich im Bann der Anschauungen, die auch in Re einen Totengott erkennen. Osiris tritt auffällig zurück, wie sein ganzer Kreis. Dafür begegnen wir der uralten Kuhgottheit Sechàt-Hor, über die H. Kees und ich in den Abhandlungen der Bayerischen Akademie 1922 (Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Reheiligtum des Rathures, S. 50 ff.) gehandelt haben. Vor oder für den Sonnengott wird die Mumie des Toten in der Halle des Grabes aufgerichtet, die Strahlen der Sonne sollen sie noch einmal treffen. Viele Bilder thebanischer Gräber zeigen sie so aufgerichtet, beklagt von Angehörigen und Freunden.

Die schwierigste Stelle ist der Schluß von Zeile 7 bis Zeile 9. Ich verdanke ihr Verständnis erst der Hilfe Prof. Sethes. Er schlug vor, in nicht, wie ich geglaubt hatte, ‚der Herr‘ zu sehen, sondern entweder darin eine Schreibung von ‚jeder Gott‘ zu erkennen oder mit noch stärkerem Eingriff ‚Deinen Gott‘ oder gar ‚Ptah, den Herrn der Wahrheit‘ zu verbessern. Ich habe mich dem Vorschlag angeschlossen, der keine Textänderung, sondern nur eine Deutung der Schreibung, allenfalls die Einfügung des Zeichens voraussetzt (bloßes für kann ich wenigstens nicht belegen). Sethe schlägt weiter vor, in Zeile 8 in nicht die Zeremonialgebete, das Ritual, sondern , die Speisen, das Mahl, zu erkennen, und zu übersetzen ‚wenn man ruft zum Mahl‘, wobei vielleicht in dem von nicht eine defektive Schreibung für , sondern eine Verschreibung für eine Präposition, etwa, stecke. Ich meine aber, daß meine Deutung in gewisser Beziehung doch einfacher ist, da die Bedeutung für ‚Gebete, Ritual‘ gut belegt ist, die Speisen aber, ohne das Determinativ , wohl nur in ganz übertragener Verwendung, die dem oberbayrischen ‚das Sach‘ entsprechen dürfte, durch ausgedrückt werden. Den

Schluß dieses Teiles der Inschrift habe ich ganz nach Sethes Vorschlag übersetzt. Er hält ‚für seine Stadt' für wahrscheinlicher als ‚seiner Stadt'; bei dem festlichen Auszug doch wohl des Ptah von Memphis, der großen Feier, bei der der Gott sich der Stadt zeigt, das wäre der Sinn des ‚für', wird jeder Gott teilnehmen, wie er es z. B. am Auszug des Upuaut und der Sedfeier tut, und der Tote wird lebendigen Herzens als Zuschauer der Feier beiwohnen, auftauchend aus der Nacht des Grabes.

Von besonderem religionswissenschaftlichen Interesse ist der Anfang der Inschrift B. Da werden nebeneinander die beiden wohlbekannten Sonnengötter Re Harmachis und Re genannt, zwischen denen in dieser Zeit kaum noch ein Unterschied besteht, dann ‚sein Iton', was am besten doch mit Scheibe übertragen wird, und ‚sein Leib'. Eine genaue Parallele zu unserer Stelle kenne ich nicht. Unter den von Sethe, Beiträge zur Geschichte Amenophis' IV, S. 106 f. angeführten Texten, in denen von ‚seinem Iton' die Rede ist, kommt unserer Stelle am nächsten Mission du Caire V, Taf. V, Z. 15, S. 498, aus dem Grabe des unter Harmais verstorbenen Neferophis, wo es vom Könige heißt: ‚er ist Re, sein Leib ist der Iton.' Hier werden Iton und Leib des Gott-Königs gleichgesetzt, in der Inschrift des Imnmone aber auseinandergehalten. In dieser Hinsicht gehen zwei späte Texte, deren Kenntnis ich Prof. Junker verdanke, noch weiter: Rochemonteix Edfou II 18 (lies *iton-f*) und Mariette Denderah I 27 . Mit Harmachis und Re, Iton und dem Leib des Gottes bewegen wir uns in der Nomenklatur der Zeit Amenophis' IV und seiner unmittelbaren Nachfolger. Aus dem Geist etwa des Sonnenhymnus von El Amarna ist auch die Aufzählung der verschiedenen Götter im Himmel und auf Erden, im westlichen und im östlichen Totenreich zu verstehen. Dabei greift der Text, auch hier im Sinne der Amarnareligion, mit der Gegenüberstellung von Duất und Imntt

auf sehr alte Vorstellungen zurück, für die jetzt auf H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, vor allem S. 36 ff., verwiesen werden kann. Einen Paralleltext zu unserer Stelle, der insbesondere ein Licht auf die Bedeutung des Ausdrucks ‚Götter auf Erden' würfe, kenne ich nicht. Gerade er fehlt in den Stellen, die Lepsius über die Götter der vier Elemente S. 226 f. anführt für Aufzählungen wie ‚die große Neunheit des Ostens und des Westens' oder ‚die Götter des Ostens, des Westens, des Südens und des Nordens', die im Totenbuch mehrfach vorkommen, oder ‚die Götterneunheit im Himmel' ebenda.[1] Hingegen gibt die Aufzählung der Osirisnamen im 141. Kapitel des Totenbuches den Kommentar zu den Worten ‚Osiris in allen seinen Namen'.

Sehr deutlich tritt in unseren beiden Texten die Macht des Gebetes hervor. Die täglichen Gebete des Priesters beim königlichen Opfer vor dem ‚Herrn der Zeremonien' sollen dem Toten die Hand belasten, d. h. auf seine ausgestreckten Hände Opfergaben legen. Die im Museum of Fine Arts Bulletin Boston 1925, vol. 23, Nr. 136, S. 13 veröffentlichte Grabstele des Idu gibt dazu die beste Illustration. Der Tote ist mit dem Oberkörper aus dem Grabinnern aufgetaucht und streckt seine Arme aus. Der Ausdruck ‚Herr der Zeremonien' ist, so weit ich sehe, in dieser Verwendung singulär, erinnert aber sofort an den bekannten Königstitel [hieroglyphs], über den ich (Statistische Tafel von Karnak, S. 3 f.) und Erman (Ägypt. Zeitschr. 32, S. 3) gehandelt haben. Der Ausdruck an dieser Stelle ist für mich mit ein Grund, in der Inschrift A, Zeile 8 [hieroglyphs] trotz Sethes Autorität als ‚Ritual, Zeremonien' zu deuten. Übrigens wird auch diese Inschrift beherrscht von der Vorstellung, daß das Gebet, das Wort, wenn man es vorsprechen hört, die Opfer und Gaben herbeischafft. Wiedemann hat vor etwa 30 Jahren in seinem im Muséon erschienenen Aufsatz ‚Image et mot dans l'Égypte ancienne'

[1] Hingewiesen sei auf Kairo 42040, Legrain, Statues de rois II, Kairo, wo Thot, Ptah Sokaris und Osiris [hieroglyphs] heißen, Statue des M. R.

die Tatsachen zuerst im Zusammenhang dargestellt und soeben Dr. H. W. Obbink in seinem Buch ‚De magische beteekenis van den naam' die Frage in größerem Zusammenhang behandelt.

Der Kai des Toten soll vor ihm gereinigt werden, offenbar durch die Zeremonien der Totenpriester. Die Reinheit des Kai spielt schon in den Pyramidentexten eine große Rolle, z. B. Pyramiden, Sethe, Spruch 451, Spruch 436.

Ich habe oben schon angedeutet, daß die Übersetzung des Schlusses der Inschrift im wesentlichen Sethe verdankt wird, ohne daß er ganz von seinen Vorschlägen befriedigt ist. Der Gedanke, daß der Tote mit seinen Opferbroten zufrieden ist, an ihnen Freude hat, den ich in den Worten, wie sie dastehen, ausgedrückt glaube, ist gut ägyptisch, aber grammatisch einwandfrei wäre Sethes Verbesserung ‚Deine Opferspeisen bleiben, so lange man das Gelobte tut', nämlich die Gebete spricht, und ‚der Gott', wohl Osiris = der Tote, sich an seinem Sach, d. h. den Opfern und Zeremonien, freut. Es ist hier eines jener im Ägyptischen so beliebten Wortspiele zwischen *ḥotp-k kȧ-u k* und *neçer ḥotp m icẖt-f*. Gerade dieser Parallelismus läßt mich Sethes Konjektur für weniger wahrscheinlich halten. Die Sicherung der Opfer aber liegt in dem täglichen Anrufen des Namens, als lebe der Tote gleichsam noch, denn er lebt eben im Munde der Lebenden. Es ist nicht ganz das gleiche, wenn im Kap. 25 des Totenbuches ed. Naville dem Toten versprochen wird, daß er sich selbst im Hause des Feuers seines Namens erinnern soll, d. h. sich soll zu erkennen geben können und eine Persönlichkeit bleiben soll; oder wenn ein späterer Totentext, dessen Bearbeitung wir Lieblein verdanken, davon spricht, daß der Name stark sein soll, wachsen soll wie der oder der Baum. *s-cẖâ*, gedenken, muß hier den besonderen Sinn des im Gebet Nennens haben.[1] In

[1] Im selben Sinne wie in unserer Inschrift steht bei Legrain, a. a. O. III, Nr. 42232 i (S. 80), Nr. 42236 i (S. 87) und Nr. 42237 a (S. 88) mit der Variante usw.

[illegible] hat Sethe eine Schreibung für [illegible] (z. B. Stele Turin 100, Rec. de Trav. IV 136) erkannt.

In meinem Aufsatz im Münchener Jahrbuch habe ich die Vorstellung von der im Baum wohnenden Totengottheit behandelt und den Nachweis zu führen gesucht, daß die ägyptischen ‚Baumgottheiten' alle jedenfalls ursprünglich und in erster Linie chthonischen Charakter tragen. Es sei mir erlaubt, dazu einige Nachträge und Ergänzungen zu geben. ‚Hathor, die Herrin der Sykomore' ist schon für die V. Dynastie durch eine Notiz auf dem Stein von Palermo (ed. Schaefer, Bruchstück altägypt. Annalen, S. 39) bezeugt. Darnach wurde unter König Neferirkere eine Statue des Gottes Ihi aus Elektron zum ‚Haus der Hathor, der Herrin der Sykomore in Mrt-Snefru' gebracht. Die Lage des Ortes ist unbekannt, höchstwahrscheinlich aber in der Nähe der Pyramide des Königs zwischen Memphis und Daschur zu suchen. Für das hohe Alter der Vorstellung von der Gottheit in der Sykomore spricht auch der Spruch der Pyramidentexte 574 (ed. Sethe 1485 f.): ‚Gruß Dir, Sykomore, die sich der Gottheit vereint (d. h. in der die Gottheit wohnt), unter der die Götter der Duât sich aufhalten, ihre Zweige brennen, ihr Inneres gerät in Glut.'

Hathor mit Kuhkopf in ganzer Gestalt steht auf einem unter ihrer Last sich biegenden Zweig einer Sykomore auf dem Bild des Ramesseums bei Quibell, Ramesseum, Taf. XX 1 (aus den gewölbten Ziegelkammern). In der rechten Hand hält sie das Brett mit den Speisen, mit der linken Hand gießt sie aus einer Flasche Wasser über die Hände des knienden Toten. Ein Seelenvogel duckt sich unter dem Baum zu einem Wasserbecken herab; der Baum hat Früchte, aber keine Blätter. Aus dem Ort der Darstellung und der Andeutung des Lokals des Vorganges, felsige Wüste mit einem Grabmal, darf man schließen, daß hier die thebanische Totengöttin Hathor, nicht die memphitische, gemeint ist. Aber der blätterlose Baum ist in dieser Spätzeit auf sie übertragen. Wir haben in dem Bild gewissermaßen den Übergangstypus von A_1 zu A_2 der im Münchener Jahrbuch, a. a. O., S. 212 aufgestellten Reihe.

Einem leider von mir früher übersehenen Aufsatz Wiedemanns in Rec. de trav. XVII 1895 10 f. entnehme ich den Hinweis, daß im Grab der Königin Tyti aus der XXI. Dynastie ‚Hathor, die Herrin des Westens‘ dargestellt ist, mit dem Oberkörper aus einem grünen, belaubten Baum herauskommend. (Bénédite, Mission du Caire V, Taf. VII a, S. 406 und 390.)

Da hinter dem Baum die aus der Felshöhle hervortretende Hathorkuh erscheint, handelt es sich, wie in dem thebanischen Grab sehr begreiflich, um die thebanische Form der Hathor. Das Wasser, das die Göttin spendet, wird ausdrücklich als Nilwasser bezeichnet.

, ‚Nut, die Mutter der Götter‘, heißt die Göttin, die im Grab des (Gardiner-Weigall Nr. 16, Weigall, Antiquities of Upper Egypt, S. 181) aus ramessidischer Zeit dargestellt ist. Mit dem Oberkörper taucht sie aus der grünenden Sykomore auf. Sie reicht mit der einen Hand die Flasche, mit der anderen das Brett mit Speisen dem unter dem Baum knienden Toten und dem Seelenvogel neben ihm.

Wahrscheinlich einfach als ‚Herrin der Sykomore‘, als deren Sohn sich der Tote bezeichnet, wie sie sich seine Mutter nennt, nicht als Nut, ist die Gottheit auf der von v. Bergmann herausgegebenen Wiener Stele Rec. de trav. IX, S. 45 f. (leider nicht bei Wreszinski) anzusprechen, die in das spätere Neue Reich gehört.

Anonym bleibt die Gottheit auf der Stele des Pacharu in Leiden, wo der Vorgang in gewohnter Weise dargestellt ist. (Boeser, Beschreibung VI, Taf. XXI, 32.)

Auch auf dem Bilde im Grab des Userhet in Theben, das Capart, Thèbes, la gloire d'un grand passé, S. 335, Fig. 247 wiedergibt, führt die Göttin keinen Namen. Hier ist übrigens das ganze Schema ein anderes: das tote Ehepaar und eine weitere Frau sitzen unter einer reich mit Blättern und Früchten geschmückten Sykomore; an einem Teich davor hocken zwei Seelenvögel mit vorgestreckten Armen, einen Behälter mit Broten neben sich. Weiter rechts steht

an einem kleinen Wasserbecken eine aufgerichtete Frau, das Bild eines Baumes auf dem Kopf. Sie gießt mit der Rechten aus einer Wasserflasche Wasser in die Schalen, die die Toten halten, und reicht ihnen mit der Linken ein Brett voller Speisen. Hier ist also die Gottheit gleichsam aus dem Baum, in dessen Schutz die Toten sitzen, herausgetreten und selbständig geworden. Formal gleicht diese Totengottheit durchaus den beiden namenlosen Frauen mit Sykomoren auf dem Kopf im Grab des Nacht, wie das Davies in seiner Ausgabe dieses Grabes S. 46 zu Taf. VIII (vgl. auch Bénédite, Mission du Caire V, Taf. I, S. 473) schon bemerkt hat. Mehr läßt sich aber über die Bedeutung der Göttinnen nicht sagen.

Worauf Wiedemanns Angabe a. a. O. beruht, auch die zauberkräftige Göttin Selkit erscheine in einem Baum, habe ich nicht ausmachen können. Das gleichfalls von ihm angeführte seltsame Bild, Lanzone, Dizionario di mitol., Taf. 154, scheint mir in einen anderen Zusammenhang, den des ‚Osiris végétant', zu gehören.

Mit dem Oberkörper aus einem grünenden Baum am Weiher ragt die Göttin auf einer bei Peet, Cemeteries of Abydos II, Taf. 24, 6, wiedergegebenen Stele des Neuen Reiches, über die ich im Text nichts finde. Über dem Weiher sieht man einen betenden Seelenvogel und den Rest eines betenden Mannes namens Py. Über seine ausgestreckte Hand gießt die Göttin Wasser aus einer Flasche, mit der anderen Hand hält sie ihm ein Brett mit Speisen hin. Nach der Abbildung könnte man meinen, auch der ‚betende Mann' habe Vogelgestalt. Für die friesartigen Reste, die die Darstellung oben abschließen, finde ich keine genügende Erklärung. Hinter dem Baum ist das Zeichen des Westens hoch aufgerichtet, es wird doch wohl auch auf die Gottheit im Baum zu beziehen sein, die also die ‚Göttin des Westens' wäre. Leider sind die Namen der Baumgöttinnen, die auf der von mir im Münchener Jahrbuch, a. a. O., S. 215 erwähnten ptolemäischen Opfertafel auftreten, aus den Inschriften, die ich später vorzulegen hoffe, nicht festzustellen. Meine Angaben über dies Stück meiner Sammlung bedürfen der Ergänzung. Die Darstellung ist zweiteilig, ähnlich wie auf der gleichaltrigen Opfertafel D 3 des

Musée Guimet (ed. Moret, Taf. 63), deren Texte aber völlig abweichen. Auf der einen Seite steht im Baum eine Göttin und gießt einer sitzenden Toten aus zwei Flaschen Wasser auf die vorgestreckte rechte Hand. Die Tote hält in der anderen Hand einen Zweig. Rücken an Rücken mit dieser steht eine Tote, gleichfalls mit dem Salbkegel, die von zwei Armen, die aus einem Baum herauskommen, Wasser aus einer Flasche und Speisen auf einem Brett empfängt.

Wenn zweifellos die Sykomore der eigentliche Totenbaum ist, der als solcher auch in den Texten erscheint (s. oben, S. 11, und z. B. die von Erman, Religion, S. 107 übersetzte Stele C 55 des Louvre, unten S. 15), so ist die Vorstellung auch auf die Palme übertragen worden. Das lehrt das Berliner Relief des Neuen Reiches (Borchardt, Pflanzensäule, S. 45f.), dessen Zusammengehörigkeit mit dem im Münchener Jahrbuch, a. a. O., S. 212 wiedergegebenen Relief in Hannover zuerst im Berliner Verzeichnis von 1894 erkannt ist (vgl. Verzeichnis 1899, S. 146) und dann von Wiedemann, Rec. de trav. 1895, 10f., ausführlicher dargelegt ist. Hier bücken sich zwei Seelenvögel nach den unter eine Palme gesetzten Gaben; der Tote kniet, aus der Palme aber kommen zwei Arme und eine weibliche Brust hervor, die ihm Wasser aus einer Flasche und Speisen auf einem Brett spenden. Zwei Vögel sinds, weil ursprünglich neben ihm seine Frau dargestellt war. Die Inschrift sagt, mit Anspielung darauf, daß der Tote ein Sechmetpriester war (Sechmet ist die Geliebte des Ptah von Memphis): ‚er bemächtigte sich *(sechem-f)* des Überschwemmungswassers' und scheint die Göttin als die ‚große Isis' zu bezeichnen, wenn nicht von dem Gebet an der ‚großen Stätte' die Rede ist.

In der in der Literatur schon mehrfach angeführten Stelle in der Rückeninschrift des Roy (Legrain, Statues, Kairo 42168) heißt es:



‚Mögest Du Wasser trinken, so viel Du willst, möge der Nordwind in Deine Nase steigen, mögest Du Dich mit der Sykomore vereinen (in ihr Wohnung nehmen), die Du auf Deinen Namen gepflanzt hast, damit Du von ihren Früchten äßest.‘ Es ist die gleiche Vorstellung wie auf der Louvrestele C 55: ‚daß ich Wasser trinke täglich aus meinem Teiche . . ., daß meine Seele flattere auf den Zweigen der Bäume, die ich gepflanzt habe, daß ich mich abkühle unter meinen Sykomoren, daß ich die Früchte esse, die sie geben.‘ Hier liegt die Erklärung für die Anlage jener Totengärten, von denen Maspero (Études de mythologie usw. IV, 241 ff., Rec. de trav. II, 150 ff.) ehemals gehandelt hat. Einen solchen Totengarten haben uns die amerikanischen Ausgrabungen beim Tempel der XI. Dynastie von Deir el Bahri (Metropolitan Mus. Bulletin Egypt. Expedition 1921/22, S. 257 f.) kennen gelehrt und sie bieten eine willkommene Bestätigung der im Münchener Jahrbuch, a. a. O., S. 219 vorgetragenen Vermutung, daß man scheiden müsse zwischen im Baum wohnenden Gottheiten und unter Bäumen gestellten Götterbildern. Im Vorhof des Tempels der XI. Dynastie fanden sich sorgfältig in Reihen gepflanzte Feigensykomoren. Unter den Bäumen waren osirisförmige Bilder Amenophis' I — nicht, wie die Ausgräber anzunehmen scheinen, eines Monthophis; vgl. Naville-Hall, XI. Dyn. Deir el Bahri I, 60 — aufgestellt. Auf diesen König, der offenbar als erster Herrscher der XVIII. Dynastie hier am Platze war und darum in der Nekropole so lange Verehrung genoß, geht vermutlich die ganze Gartenanlage zurück. Es ist der tote König, der im Schatten des Totenbaumes steht, und ihm, nicht etwa dem Baum selbst oder einer Baumgottheit, wird der bescheidene Lehmaltar gesetzt sein, den die Ausgräber an einem der Bäume feststellten. Der chthonische Charakter der ganzen Anlage ist ohne weiteres klar, mit Baumkult im weiteren Sinn hat sie nichts zu schaffen, und am allerwenigsten wird das unter der Sykomore stehende Bild, hier Amenophis' I, zur Baumgottheit.

In einem Punkt muß ich noch meine Ausführungen im Münchener Jahrbuch ergänzen und berichtigen: Die S. 219 f. be-

handelte Darstellung der Göttin Safchet-ebui, die die Blätter des sogenannten Perseabaumes beschreibt, ist zweifelsohne in ramessidischer Zeit besonders beliebt; es sei dafür noch auf Burton, Excerpta Hieroglyphica, Taf. 46, und die von Lefébure, Sphinx V, S. 8 f., gesammelten Darstellungen verwiesen. Aber wie die Bilder L. D. III 6, 5, III 37 a (vgl. Text III 160 und W. M. Müller, Egyptian Mythology, Fig. 24, Daressy, Medinet Habou, S. 19) zeigen, war die Darstellung mindestens seit Anfang der XVIII. Dynastie bekannt. Aus der Zeit Amenophis' III stammt das von Rosellini, Mon. Storici, Taf. 43, 2 (Text III 1, S. 254) wiedergegebene Relief im Tempel von Luxor. Endlich ist bei L. D. IV 17 b ein gleichartiges Bild ptolemäischer Zeit veröffentlicht.

Die bibliographischen Angaben meines früheren Aufsatzes möchte ich noch durch den Hinweis darauf vervollständigen, daß die a. a. O., S. 212, A_1, b besprochene Darstellung bei Caillaud, Arts et métiers, Taf. 65, veröffentlicht und darnach öfter wiederholt ist und das a. a. O., S. 214, D_1 beschriebene Bild aus dem Grab des Suchosophis (Sebekhotep) bei Wreszinski, Atlas I, Taf. 222, abgebildet ist.

Ich hatte in dem Aufsatz im Münchener Jahrbuch den Nachweis zu führen gesucht, daß die Wand der Glyptothek aus einem memphitischen Grab aus dem Ende der XVIII. Dynastie stamme. Eine erste Bestätigung brachte das Grab des Neferophis aus der Zeit des Königs Harmais, in dem ein Imenemone vorkommt, kaum der unsere, aber doch ein Beweis, daß der Name damals üblich war. Den vollen Beweis der Richtigkeit meines Ansatzes aber verdanke ich den Mitteilungen der Herren Kees und Steindorff über eine Grabscheintür im Museum in Kairo. Herr Prof. Steindorff, der sie 1925/26 hat photographieren lassen, hatte die Güte, mir einen Abzug zur freien Benutzung zur Verfügung zu stellen. Die Stele hat die im Neuen Reich übliche Form einer von einem breiten Rahmen eingefaßten Platte wie Maspero, Guide de Boulaq, Taf. zu S. 38. Von der bekrönenden Hohlkehle ist nur noch der den unteren Abschluß bildende Rundstab erhalten. Auf der in zwei Felder zer-

fallenden Platte ist zu oberst Imnmone und seine Schwester Ta-Hesy in Anbetung vor Osiris, dem Herrn des Westens, und vor dem falkenköpfigen Harmachis-Tum, dem König ( ) von Heliopolis, dargestellt. Darunter bringt die Familie des Imnmone ihm und seiner Schwester, der großen Sängerin der Mut, der Pallakide des Amon, Ta-Hesy, Totenopfer dar. Es ist hier also nicht dieselbe Dame abgebildet, wie auf der Grabwand; dort scheint wenigstens eine andere Schwester, die Herrin des Hauses Nofretisi, genannt, wenn die Inschrift sich auf die neben Imnmone sitzende Frau bezieht. Dennoch aber kann an der Identität des auf der Grabwand und auf der Stele genannten Imnmone kein Zweifel sein: beide sind Vorsteher der Kunsthandwerker des Herrn der beiden Länder, auf der Stele führt Imnmone im Wechsel auch den Titel, Oberer der Goldarbeiter des guten Gottes. Im Grab spricht sein Sohn, der Schreiber des Schatzhauses, Ptahmose, das große Gebet; wir finden diesen Ptahmose mit dem gleichen Titel auf der Stele an der Spitze der das Totenopfer darbringenden Kinder und noch ein zweites Mal als Veranstalter des Totenopfers ( ) an hervorragender Stelle genannt, wo seinem Titel hinzugesetzt ist. Die anderen Söhne, der Obere der Goldarbeiter, Imn-m-heb, der titellose Imnmone, der gleichfalls titellose Ptah-m-heb und gar die namenlosen Töchter (?) und ein unbenannter Sohn (?) treten demgegenüber völlig zurück.

Nun steht für die im Stil durchaus mit der Grabwand übereinstimmende Stele die Herkunft aus der Nekropole von Memphis, Saqqara, fest. Die auf ihr genannten Götter, Harmachis-Tum von Heliopolis, Ptah Sokaris, Osiris von Rosetau, bestätigen die engen Beziehungen zu Memphis. Andererseits weisen die Titel der Schwester des Imnmone, die im heiligen Dienst der thebanischen Götter Amon und Mut gestanden hat, auf Theben hin. Ich hätte mir S. 222 des Münchener Jahrbuches nicht soviel Mühe zu geben brauchen, memphitische Beziehungen für den Namen Imnmone aufzuspüren: die Familie ist offenbar thebanischen Ursprungs und, viel-

leicht mit dem General Harmais, nach Memphis gekommen.[1] Der zeitliche Ansatz unmittelbar nach Amenophis IV wird nämlich durch eine der Totenformeln auf der Stele gesichert, die da lautet:



usw. Ein königliches Opfer, o Hathor, Herrin der Sykomore, Herrscherin der Ewigkeit. Sie möge das Heraus- und Hereingehen aus der Unterwelt gewähren, um Re zu sehen bei seinem Aufgang und daß er (der Tote) die Sonnenscheibe erblicke bei ihrem Untergang am westlichen Horizont für den Kai usw. Diese Totenformel ist, wie mir Prof. Kees bestätigt, bezeichnend für das Ende der XVIII. Dynastie, sie lehrt aber auch, daß ich in dem Aufsatz im Münchener Jahrbuch mit Recht die namenlose Göttin im Baum ohne Blätter als Hathor bestimmt habe.

Nachtrag.

Dr. Bonnet macht mich brieflich auf die von Loret, tombeaux de Thoutmès III et d'Aménophis II, Taf. 6 (Bull. Inst. Egypt. 1899) veröffentlichte Darstellung aufmerksam. Aus einem grünenden Sykomorenbaum kommen zwei Arme und eine weibliche Brust, an der, wie auch die Beischrift meldet, der stehende Tuthmosis III säugt, ‚an seiner Mutter Isis'. Wir kennen das Saugen des Horus-Königs an der Brust seiner Mutter Isis auch aus Bronzeplaketten und Statuetten des späten Neuen Reichs und der Folgezeit (z. B. in meiner Sammlung). — Wenig Vorteil ist aus der Behandlung der heiligen Bäume und Haine bei Wiedemann, Alt-Ägypten S. 272ff. zu ziehen.

[1] Bei der großen stilistischen Verwandtschaft des Imnmone-Reliefs mit den Leidener Reliefs des Grabes des späteren Königs Harmais (aus Memphis!) und der großen Wahrscheinlichkeit, daß der König, in dessen Diensten Imnmone stand, eben Harmais war, darf man die Frage aufwerfen, ob wir in Imnmone, dem Vorsteher der Künstlerschaft und Oberen der Goldarbeiter, nicht den Meister der mit Recht viel bewunderten Harmais-Reliefs vor uns haben, und den Mann, der thebanische Tradition nach Memphis brachte, zugleich einen der besten Künstler des ägyptischen Altertums.

John Sampson:
The Dialect of the Gypsies of Wales.

Oxford, Clarendon Press, 1926.

By

Georg Morgenstierne, Oslo.

Two factors may be instrumental in arousing an interest in the Gypsies and their language: Firstly the strictly philological importance of an Indian language which for ages has been separated from its sister-tongues, developing on independent lines, but at the same time preserving remarkably archaic forms. And secondly the romantic fascination of a tribe, scattered from Persia to America, leading an independent and picturesque, if not always law-abiding life in the open air, shunning ‚the stinking towns', where their fellow-immigrants from the East, the Jews, huddle together.

But there is a connexion between the philological and the romantic interest in the Gypsies. The retention of archaic linguistic features, which delight the philologist, depends on the same factors which have preserved the wild, nomadic mode of life, and have saved the Gypsies from being amalgamated into the powerful and settled surrounding society, which hardly still leaves them a footing in its fissures.

And this exhaustive standard-work on a most interesting form of European Romany proves Dr. Sampson's thesis, that the rôles of Gypsy-Scholar and Scholar-Gypsy may advantageously be combined. Dr. Sampson has had the good fortune to find a very pure and archaic dialect still in use among the Welsh Gypsies, and for more than twenty years he has, with admirable assiduity, pursued the study of

this language ‚beside the camp-fires of the Gypsies, or travelling in their company, on heaths, by river-banks, at fairs, in village inns, or listening to their stories in the barns‘.

The dialect is now dying out, and we must be very grateful for the ample and accurate material which Dr. Sampson puts at our disposal, and which enlarges our knowledge of Romany to a considerable extent. The enthusiasm of the author for his subject pervades the whole book, and, owing to the great number of picturesque phrases quoted, the vocabulary is most readable and illuminative as to the customs and beliefs of the Gypsies.

In the field of phonology it is interesting to note that *p‘* is stated (§ 52) to be the strongest of the aspirate stops, while **č‘* has lost its aspiration altogether (§ 67). Also in several Dardic dialects *p‘* contains the strongest and *č‘* the weakest aspiration.

The exposition of the employment of the suffix *-kera* (§§ 176 ff.) is very instructive. According to its combination with the oblique sing. or plur. of a noun it can express different shades of meaning. E.g. *grḗskerō* is ‚a horseman‘, but *grḗnerō* (**gren-kerō*) ‚a coachman‘, *mārimáskerō* ‚a murderer‘, but *mārimánerō* ‚an executioner‘ (cf. Arabic *qātil* and *qattal*). The same distinction is also generally maintained in the formation of the plural, e.g. *k‘eréskerō* ‚a house-dweller‘, pl. *k‘erénerē*. We are not informed if *grénerē* is used as well in the sense of ‚horsemen‘ as of ‚coachmen‘.

But the author gives us more than a descriptive account of the dialect of the Welsh Gypsies. His book contains also a valuable sketch of a comparative Romany grammar, and the vocabulary is throughout etymological and rich in interesting comparisons. It is no disparagement of Dr. Sampson to point out that a conclusive comparative grammar of Romany cannot be written, till the historical study of the modern Indo-Aryan vernaculars has advanced further, nor does it lessen our admiration for his achievement that a philologist, trained in modern linguistic methods, would have been more careful regarding some of the etymologies given. Several of the comparisons are open to objections for phonetical or other reasons, and, as Prof. Bloch has

pointed out in his review of the book (JGLS. V, 139 f.), some of the words which the author considers to be of Skr. origin, are probably borrowed from Iranian.

I shall give here a list of words from the vocabulary regarding which I have remarks to offer:

anī ,whether', *anī—anī* ,whether—or'. Possibly from Skr. *anya-* ,other'.

bâšnō ,cock'. Cf. also Parachi *bâšaná, vāšiná* ,id.', probably borrowed from Indian.

biš ,20'. According to Bloch (l. c. p. 140) Arm. Gyp. *vist* is borrowed from Persian. This is not certain, as *v-* is preserved in As. Gyp., and the early contraction is also found e. g. in Pashai *wəst*, &c. It is not surprising if the secondary group **št* resulted in *st* and not in **ṣṭ*.

brol ,pear'. The meaning of the word points to borrowing from Pers. *amrūd*. Bloch (l. c. p. 140) derives *ril* ,peditum' from Pers. *rīd*, and it is quite possible that some Iranian words were borrowed early enough to partake in the change of intervocalic dentals into *l*. The Asiatic forms *harmó*, &c. remind of Turk. *armud*.

čār ,ashes'. Skr. *kṣāra-* and the corresponding modern Indian words denote ,saltpetre', &c., not ,ashes'. But Iranian **skāra-* (e. g. Pers. *sikār* ,ashes') may be an ancient doublet of the same word. Regarding **ks*:**sk* cf. Brugmann, Grundriß, I, p. 867.

či, redupl. *čiči* ,anything'. According to Sampson from Skr. *cid*, according to Bloch (l. c. p. 139) from Pers. *čih* ,what'. More probably from Pers. *čīz, čī* ,anything', Zaza *čiči*.

čikalō ,dirty'. Probably from Pers. *čirk* ,dirt', *čirkīn, čirk-ālūd* ,dirty'. Loss of *r* as in *čakanō* < *čarx*.

čimborī ,moustache'. Possibly connected with Kurd. *simīr, simbēl*, Pers. *sabīl* (diall. *savēl, sepīl*, &c.), Khowar *samlat*, Wakhi *šapar*, Ishkashmi *šabrut*, Bal. *šrāpar*, &c., &c. All the varying Iranian forms are derived from Arab. *sabalat*, pl. *sibāl*.

čōrn ,curl'. Also Lahnda *cūṇē* with nasal.

dârīav ,sea'. Pers. also *daryāb, daryāv*.

dōš- ‚to milk‘. Directly from Pers. *dōšīdan*.

dumō ‚back‘. Miklosich's derivation from Pers. *dum(b)* ‚tail‘ is probably correct. Cf. *dumbal* ‚a man's back, after‘, Pashto *dumbāla* ‚rear-guard‘ (loan-word).

filišin ‚castle‘, &c., according to Sampson from Mod. Greek φυλακή. In several Greek diall. this would be pronounced *filači*. Cf. *čēros* ‚time‘ from Greek dial. *čerós*.

haiav- ‚to understand‘. The derivation from Skr. *ā-khyā-* is doubtful. Hindust. *khyāl* is Arab. Pers. *xayāl* ‚imagination, fancy‘.

izā ‚clothes‘. The derivation of this word (Greek Gyp. *yisma*) from a pre-Greek form *ϝέσμα is not possible.

kaīnī ‚hen‘. While Patk. *kukar*, Pasp. *gukari* ‚cock‘ are certainly connected with Hind. *kukaṛā*, &c., as proposed by Pott and Sampson, Arm. Gyp. *karγi* is borrowed from Iranian, cf. Pers. *kark*, Parachi *kurγ*. Possibly *kaīnī*, Pasp. *kaghní*, *kaīní* also have been transformed from *karγi* > **kaγri*.

kand ‚ear‘, Cont. Gyp. *kan*, cf. Pashai *kaṇ(ḍ)*.

kats ‚scissors‘. Possibly influenced by Turk. Pers. *qaiči*, cf. Shina *käči*.

kērkō ‚putrid, rancid‘. Cf. Skr. *kaṭu-* ‚bitter, acrid, ill-smelling‘.

k'ār- ‚to call aloud, cry out‘, &c. The derivation from Skr. *kathaya-* is not probable on account of the *r*. But cf. Skr. *garh-* ‚to reproach, blame‘, Av. *garəz-* ‚to complain, wail‘, from which Pashto *γaž* ‚sound, voice, noise‘.

χānǰ- ‚to itch‘. According to Bloch from Skr. *kharju-*. But Cont. Gyp. *χaruv-* ‚to scratch‘ probably from Pers. *χārīdan*.

χenī, &c., ‚spring, well‘. According to Sampson from Skr. *khānī-* ‚pit, mine‘. But the meaning of the word and the Cont. Gyp. forms like *hanik*, *χanig*, render the derivation from Pahlavi *χānīk*, Pers. *χānī* preferable.

χuredō ‚short, small‘. Probably borrowed from Pers. *χurd* ‚small‘, from which also Hind. *khurd* = *χurd*.

lats- ‚to kick‘. Greek Gyp. *lakht* reminds of Pers. *lakd* ‚a kick‘.

lav ‚word‘. The derivation from *nav* ‚name‘ is not probable, nor Bloch's derivation from Arab. Pers. *lafẓ*. Cf. Pers. *lāba* ‚word‘,

lāb ‚request‘, Pashto *laudəl*, Shughni *lov-* ‚to speak‘, &c., perhaps ultimately connected with Skr. *lap-*.

ḷokō ‚light‘. Cf. Shina *lōky*, Kati *luk*.

mārnī ‚curse, affliction‘, Cont. Gyp. *armanī*, Pasp. *armán*. Borrowed from Pers. *armān* ‚regret, vexation‘, from which also ‚Dard‘ *armán* ‚sorrow‘ quoted by Sampson.

men(d) ‚neck‘. Cf. Pashai *manda*, Parachi (loan-word) *manḍū*, *mandō*.

mol ‚wine‘. Probably influenced by Pers. *mul* ‚wine, spirits‘.

mūrš ‚man, male‘. The derivation from **mruš* < **mnuš* < *manuš* is not convincing. But cf. Sindhi *murs*ᵘ ‚man, male‘, Khetrani dial. of Lahnda *murs*, Kanāshī (Tib. Burm.) loan-word *marš-aŋg*?

ruv ‚wolf‘. Miklosich's derivation from Skr. *vṛka-* seems possible, even if no Prk. **ruka-* is known from the literature. The derivation from Skr. *lopāka* ‚jackal‘ or Pers. *rōbāh* ‚fox‘ is not satisfactory.

štår ‚four‘. Kafiri *što*, *štā*, which are quoted, are quite modern forms found in the eastern dial. of Kati, while the western still has *čtwå*, cf. Waig. *čatā*.

tačō ‚true‘. Probably not from Skr. *satya-*, as generally assumed, but from *tathya-*, cf. Kafiri (Kati) *tič.č* < *thy* did not aspirate the initial, cf. Sampson § 120.

taŋō ‚narrow‘. Borrowed from Pers. *tang*, from which also Hind. *taṃg*.

tōvel, *tōvēr* ‚hatchet‘. The derivation from Pers. *tabar* is probably correct, and the word must be distinguished from As. Gyp. *tuvár* ‚sword‘, which Sampson is right in deriving from Skr. *taravārī-*, &c.

ušan- ‚to winnow‘. Miklosich's comparison with Pashto *āṣəl* ‚to knead‘ (pres. *āyẓ-* < *ā-garš-*) is not possible. Cf. Kurd. *wušāndin* ‚to sprinkle‘?

w̥aspa ‚wasp‘. *w̥* points to an Engl. dial. form with *wh-*, cf. Scand. *hveps*, &c. But in the Engl. Dial. Dict. I only find *whass* ‚a mason's pick with two flat points, a „wasp“‘ (Northumb.).

zumav- ‚to interrogate, inquire‘, Mikl. ‚tentare‘. Probably borrowed from Pers. *āzmūdan*, *āzmāyam* ‚to try, prove, experience‘.

The classification of Gyp. among the Indo-Aryan languages has been subject to much discussion. Generally its north-western character

has been insisted upon; but some scholars have drawn attention to the features which connect it with more southern languages. In some respects Gyp. certainly differs from Dardic, e.g. in the development of *kṣ* into *k'*, of *y-* into *ǰ-*. The development of *sm* into *m* is found in some Dardic languages; but none of them have forms corresponding to Gyp. *tumē* ,you'. The change of intervocalic *m* into *v* is foreign to Dardic, and characteristic of the Ind. languages of the plains.[1] Gyp. *trin* ,3', Syr. Gyp. *trōn*, *tărăn* correspond not to Dardic and Lahnda *trē*, &c., but to Hindi *tīn*, Guj. *traṇ*, &c., and Gyp. *sō* ,what' (< *kassa*) has its nearest equivalents in Guj. *śuṃ*, Sindhi *chā*.[2]

Most of the correspondences between Gyp. and Dardic consist in archaisms, and do not prove any original connexion, but may be due to contact in later times, or to a parallel development, caused in both cases by the isolation from the other Indian languages. The retention of *št* in Gyp. shows, however, that the development of Gyp. must have been separated from that of the Indian languages of the plains since an early date. The development of *-t-* into *-l-* (Syr. Gyp. *-r-*) reminds us of Khowar and Kalasha; but it is difficult to see, how Gyp. can have any special connexion with these dialects. The verbal terminations of the 1 and 2 pl., *-as* and *-en* (< *-āmasi*, *-athana*[3]) agree with Dardic.

The vocabulary of Gyp. is not of an especially Dardic character, cf. e.g. *p'en* ,sister', while Dardic still employs derivatives of *svasar-*. But *išom* ,I am', 3 sg. *ši*, *si* may perhaps be compared with Khowar *šēr* ,it is', Pashai *šik* from the root *śī-*.

Dr. Sampson (§ 85) considers the unvoicing of the aspirates to have taken place at a time when the Eur. and Arm. Gypsies still lived together. Prof. Bloch (l.c. p. 137) objects that **band'-* ,to bind'

[1] Dr. Sampson (§ 91) thinks that this change is late in Gyp., and is not found in Syr. Gyp. But Syr. Gyp. *kirwă* ,worm', Eur. Gyp. *kirmo* show that the primitive Gypsy sound was something like **w̃*, which has either become *w*, or, though preponderancy of the nasal element, again *m*.

[2] Can Prasun *p-sch* be explained in a similar way?

[3] It seems possible to assume a special treatment of the intervocalic dental in an unstressed suffix.

becomes *bant*ʽ- in Arm. Gyp., and *p*ʽ*and-* in Eur. Gyp., and that consequently the unvoicing is later than the metathesis of the aspiration. This is true; but yet it seems improbable that there should be no connexion whatever between the characteristic unvoicing in Arm. and in Eur. Gyp. It seems possible that the Eur. Gyp. metathesis into **b*ʽ*and-* had taken place before the final separation of Arm. and Eur. Gyp., and that the subsequent unvoicing of the aspirates could still reach both dialects, changing **b*ʽ*and-* into *p*ʽ*and-* and **band*ʽ- into *bant*ʽ-.

Versuch eines Wörterbuches der Nevārī-Sprache.

Von

Hans Jörgensen, Oksböl Mark.

Vorbemerkung.

Vorliegendes Wörterbuch ist ausgearbeitet auf Grund folgender Quellen:

Hi: das erste Buch des Hitopadeśa in Sanskrit und Nevārī, eine alte, sehr schön geschriebene Handschrift des Museums für Völkerkunde in Berlin. Kleineres Format, 96 Folios à 5 Zeilen. Sie ist datiert, leider ist aber die erste Zahl unleserlich.

Ve: Vetālapañcaviṃśatikā, s. ZDMG. 75, p. 213 f.

Ma: Maṇicūḍāvadānoddhṛta in Nevārī allein. Größeres Format, 39 Folios à 8 Zeilen, undatiert, aber Aussehen und Sprache nach jüngeren Datums.

Cā: Cānakyasārasaṃgraha in Sanskrit und Nevārī, 56 Folios à 6 Zeilen, datiert vom Jahre 811 der Nepalära (?).

Pā: Pāṇḍavagītastotra in Sanskrit, Parbatiyā und Nevārī, 28 Folios à 8 Zeilen, undatiert, aber, nach Aussehen und Schrift zu urteilen, die jüngste der fünf Handschriften.

Die vier letzten Handschriften befinden sich in der Königlichen Bibliothek in Berlin.[1]

CW: ein von Conrady aus dem Nachlasse Minajevs herausgegebenes Sanskrit-Nevārī-Wörterbuch.[2]

Von diesen Quellen sind Hi, Ve, Ma und CW am gründlichsten ausgenutzt; beim Anführen von Belegstellen ist CW jedoch nur heran-

[1] Vgl. Klatt, De trecentis Cânakyae, poetae indici, sententiis, Halle 1873, p. 4.

[2] ZDMG. 47, p. 539 ff.

gezogen worden, falls das betreffende Wort in den Handschriften nicht vorkommt. Die übrigen Wörter, die außer an den angeführten Stellen nicht vorkommen, sind durch einen Stern ausgezeichnet.

Von dem Wortschatze der angeführten Quellen sind vollständig aufgenommen nur die echten Nevārī-Wörter sowie die Lehnwörter aus den neuindischen Sprachen. Dagegen sind die zahlreichen modernen Lehnwörter aus dem Sanskrit (Tatsamas), die der Übersetzer offenbar in beliebiger Zahl aus dem Sanskritoriginal übernehmen kann, nur aufgenommen, wo Eigentümlichkeiten in Form oder Bedeutung es wünschenswert erscheinen ließen.[1] Diese Lehnwörter machen den größten Teil des Wortschatzes der Texte aus; daraus erklärt sich der geringe Umfang des Wörterbuches.

Bei der Schreibung der Nevārī-Wörter ist die übliche Transkription des Sanskrit zugrunde gelegt worden. Ich habe mir aber einige Abweichungen erlaubt: Das auslautende *a* habe ich in allen Fällen gestrichen, wo es angängig erschien; für die Berechtigung verweise ich auf Conradys Grammatik.[2] Dann habe ich die aspirierten (stimmlosen?) Nasale durch nachgesetztes *h* ausgedrückt, trotzdem in den Ligaturen der Nepālī-Schrift das *h* zuerst steht, um sie hinter die nichtaspirierten Nasale einordnen zu können, wo sie ihrem Lautwerte nach am besten hingehören. Die sehr schwankende Orthographie der Texte habe ich etwas normalisiert: so schreibe ich immer *l*, wo die Texte bald *r*, bald *l* haben; nur unmittelbar vor Konsonanten habe ich das *r* stehen lassen, da die Texte hier nie *l* haben; das parasitische *r* in Lehnwörtern bezeichne ich, wo ich es nicht ganz auslasse, durch hochgestelltes ^{r}; den beweglichen Anusvāra schreibe ich (*ṃ*). In den — nicht häufigen — Fällen, wo die Texte einen Wechsel *l*-*r*-*ḍ* zeigen, schreibe ich *ḷ*. Die wichtigste Abweichung von der üblichen Transkription ist aber die Einführung der Zeichen

[1] Dabei sind aber die gewöhnlichen Schwankungen der Orthographie, wie sie auch in den Sanskrit-Abschnitten der Handschriften sich finden, wie z. B. Verwechslung von Dentalen und Zerebralen, *ś* und *s*, *ṣ* und *kh*, langen und kurzen Vokalen u. a. m., nicht berücksichtigt.

[2] ZDMG. 45, p. 1ff.

ĕ, wo, wō für die Fälle, wo *e* mit *ya*, *o* mit *va* und *ō* mit *vā* wechseln. Wie schon Conrady gesehen hat, liegen hier zweifellos Laute zugrunde, die durch die Nāgarī-Schrift nicht ausgedrückt werden können, aber seine *i̯e, u̯o*[1] scheinen mir zu unbequem, *wa, y̆a*[2] tragen wiederum der Aussprache zu wenig Rechnung; denn es scheint mir, besonders durch die Notizen Minajevs,[3] gesichert zu sein, daß *e~ya* einen *e*-ähnlichen Laut, *o~va* einen steigenden *u*-Diphthong, etwa *uo*, ausdrücken soll. Für letzteren schreibe ich *wo*, um unbequeme Wortbilder, wie *biuo, juuo*, zu vermeiden. *ō~vā*, das bisher nur in Ve begegnet ist,[4] behandle ich analog wie *o~va*. In den übrigen Fällen wesentlicher orthographischer Schwankungen führe ich die verschiedenen Formen für sich an.

Leider ist es bei dem Fehlen eines kritischen Kommentars nicht in allen Fällen möglich gewesen, die Wörter aus Conradys Wörterbuch meiner normalisierten Orthographie anzupassen; in Zweifelsfällen zitiere ich buchstäblich und setze das betreffende Wort in Anführungszeichen.

Als Quellen für die Lehnwörter aus den neuindischen Sprachen kommen eigentlich nur Hindī, Maithilī und Parbatiyā in Betracht; wo die Wörterbücher dieser Sprachen mich im Stiche lassen, habe ich auch entferntere Dialekte herangezogen, obwohl von einer direkten Entlehnung z. B. aus dem Marāṭhī natürlich nicht die Rede sein kann. Bei den Nevārī-Wörtern habe ich vielfach auf die etymologischen Zusammenhänge innerhalb der Sprache hingewiesen; habe auch einige Hinweise auf das Tibetische gewagt, will aber nicht alle diese Etymologien für gesichert ausgeben. Alle etymologischen Hinweise stehen in eckigen Klammern unmittelbar hinter dem Stichwort.

Die Verba führe ich in der 3. Form an, da diese in ihrem Gebrauche unserem Infinitiv am nächsten kommt. Die römischen Ziffern

---

[1] l. c.

[2] ZDMG. 47, p. 539ff.

[3] l. c., p. 550 f.

[4] ZDMG. 75, p. 215 f.

hinter dem Verbum und die Bezeichnung der einzelnen Formen weisen auf das Schema in ZDMG. 75, p. 216, hin.[1]

Erklärung einiger Abkürzungen: B = Bengalī, H = Hindī, M = Maithilī, Mhr = Marāṭhī, P = Parbatiyā, Pa = Pañjābī, S = Sanskrit.

Die alphabetische Reihenfolge ist folgende: *a, ā, i, u, ṛ, e, ai, ë, o, au, wo, wō, k, kh, g, gh, ṅ, ṅh, c, ch, j, jh, t, th, d, dh, n, nh, p, ph, b, bh, m, mh, y, yh, l (ḷ, r), lh, v, s, h.*

---

a

ag [S: *agra*]: *ch-mh-yā agsa* in Gegenwart von Ve 29 A. 1.

agul [S: *aguru*]: Aloe Ve 67 A. 6.

agyān [S: *ajñāna*]: Unwissenheit Ve 15 B. 3.

aṅ: Wand CW 4. 2.

aṅgul [vgl. S: *aṅguli*]: Ring CW 8. 79.

aṅgu-lā: Fingerring CW 8. 64.

ajā: Großvater CW 8. 32.

ajī: Großmutter CW 8. 32.

a-jil-svān: gelber Jasmin CW 6. 22.

ati [S: *ati*]: sehr Hi 67 A. 4; bildet Compar. Cā 85. — *atinaṃ* sehr Ma 13 A. 6.

atithya [S: *ātithya*]: ~ *yāya* bewirten Hi 31 B. 5.

atti [vgl. S: *asthi*]: Gebeine Ve 16 B. 6.*

athāhā [P: *athāhā*]: tief Pā 4 B. 1.

athi-la: ein solcher (?) Hi 70 B. 3.

athiṃ-ṅa: ein solcher Ma 24 B. 1.

athë(ṃ): so Hi 43 A. 5, Ve 56 B. 5, *athë athë ... gathë gathë* in dem Maße, wie ... Ve 74 B. 3; darauf Hi 35 A. 2. — *athë-ṅa* so Hi 17 A. 5. — *athë-ntu* in dieser Weise eben Hi 27 B. 5. — *athë-naṃ* trotzdem Ma 16 A. 4, jedoch 28 B. 5.

adik [S: *adhika*]: adj. sehr groß Ve 70 B. 5; adv. sehr Hi 40 B. 5.

adyāpi [S: *adyāpi*]: *thaniyā* ~*-sa* am heutigen Tage Ma 34 B. 5.*

ana: pr. dem., gen. *anayā* Ve 29 A. 4; adv. da, dort, dorthin Ve 48 B. 3, 58 B. 6, 65 A. 2. — *ana-na(ṃ)* von dort Ma 7 A. 3.

ani: ~ *yāya* umarmen Ve 72 A. 3.

---

[1] Ich will hier hinzufügen, daß von der IV. Klasse die 4. Form als *-la* und die Endung des Kausativums als *-la-kë* belegt ist. Das *-ku* der V. Klasse gehört eher unter 6 als unter 4.

aniti [S: *anṛta*]: Lüge Cā 80.*

anëg [S: *aneka*]: viel Hi 21 B. 1.

ant [S: *antra*]: Schädel CW 8. 52.

antal [S: *antara*]: ~-*sa* inzwischen Ve 67 B. 2, *cha nhuyā antalsa* jeden zweiten Tag Ve 69 A. 3; *antalsa ma laka* endlos Cā 163.

aṃtardhyān [S: *antardhāna*]: ~*juya* verschwinden Ve 29 A. 3.

anyo-dune: einander Ve 11 A. 5.*

apakitti [S: *apakṛti*]: Beleidigung Ve 27 B. 2.*

apāmālak [S: *apāmārga*]: Achyranthes aspera CW 8. 62.

ap-mā: Mango CW 6. 14.

abu: Vater CW 8. 26.

abhīl-hā: Asparagus racemosus CW 6. 28.

abhyās [S]: ~*yāya ch-g-sa* etwas studieren Ve 66 B. 3.

ama-thë: so, auf diese Weise Hi 55 B. 1.

amā, amo: pr. dem. Hi 46 A. 4; gen. *amayā* sein Hi 22 A. 4.

amulë [S: *amūlya*]: kostbar Ve 67 A. 7.

amp: Mango Ve 37 A. 2.

ambal [vgl. Pa: *ambar* ‚a vine or creeper'‘]: Myrobalane CW 6. 19.

al: e. Pflanze ‚granthi‘ CW 6. 37.

alagī [H: *alag* ‚put out of caste‘]: ~-*misā* Hure CW 8. 10.

alat: roter Lack CW 8. 87.

alal-simā: Ricinus communis CW 6. 17.

alas-kai: Hämorrhoiden CW 8. 45.

arj-lapë [S: *arj-*]: erwerben Ve 58 A. 7.*

arth [S]: ~-*na* nach 3. Form um — zu Hi 36 A. 4, nach 4. Form weil Hi 56 B. 4; *thwoteyā arthna* aus diesem Grunde Ve 45 A. 3.

al-pe: Milz CW 8. 52.

aswost [S: *asvastha*]: krank, von Sinnen Ve 54 B. 2.*

asā: also, dann Ve 74 A. 4; *asā* ... *asā* entweder ... oder Hi 67 A. 2; *asā lā* oder etwa Ve 79 A. 4; *asā* ... *lā*, *asā* ... *lā* ob ... oder ob Ve 15 B. 1.

asobh-lapë [S: *śobhā* Glanz]: nicht glänzen Hi 7 B. 2.*

asti [S: *asthi*]: Gebeine Ve 65 A. 3.*

ahal [P: *aher* ‚prey‘]: Jagd Ve 70 B. 4.

ā

āwo: jetzt Ma 14 B. 4; *āwo-na-li* von jetzt ab Ve 72 A. 4; *āwo-tole(ṃ)* bis jetzt Ma 10 B. 5; *āwo-tini* = *āwo* Ma 35 A. 2.

ā-kolë [*ā*+*kolë*, vgl. Pa: *kol* ‚near‘]: bald Ve 69 A. 7.

ākhal [M: *ākhar*]: Buchstabe Pā 19 A. 4; ~ *coka-mha* Schreiber Cā 224.

āgan: ~-*sa* Schläfenlocke CW 8. 73.

ājā [H: *ājā*]: Großvater Cā 57.

ājñā [S]: ~ *daya* sagen, sprechen von Höherstehenden Ma 8 A. 6; *biya* -θo- Hi 90 A. 2; ~*dayakë*

-θo- Hi 12 A. 2, sagen lassen Ma 21 A. 5.

ādi [S]: adj. Anfangs- Hi 11 B. 3; *ādiṃ*, *ādi-na(ṃ)*, *ādi-paṃ*, *ādi-tana* usw. Hi 39 B. 1; 53 B. 4, Ma 4 A. 3.

ādes [S: *ādeśa*]: ~*biya* Ve 56 A. 5, *dayakë* Ve 69 B. 7 = *ājñā* ~.

āpāl [B: *āpāra* ‚unlimited']: zahllos Pā 4.

āma, āmo: pr. dem. Ve 51 B. 6, Ma 13 A. 1. — *āma-thiṃ-guli* ein solcher Ma 13 A. 3. — *āma-thiṃ-ña* -θo- Ma 13 B. 1. — *āma-thë* so, auf diese Weise Ve 30 A. 1.

āliṃg-lapë [S: *ā-liṅg*]: umarmen Hi 42 A. 1.

āśī-khā: Segenswunsch Ma 18 B. 7.

ās: ~*buya* ungeduldig sein Ve 10 A. 4; ~*ma taya* hoffnungslos sein Ve 10 B. 6.

āsā [S: *āśā* Hoffnung]: ~*yāya* tr. erhoffen Hi 46 B 5.

āsvās-lapë [S: *ā-śvas*]: trösten Ve 21 B. 3.

i

ikhyā [S: *īrṣyā*]: Eifersucht Hi 21 A. 2.*

ich(y)ā [S: *icchā*]: ~*juya* wünschen Ve 51 A. 5; ~*yāya* -θo- Ma 9 B. 8.

ināp: ~*yāya* sagen, erzählen Ve 67 A. 7. Vgl. *yināp*.

inī: Schwiegertochter Ve 50 A. 1.*

imā: Falco cheela CW 7. 9.

ilān: Traghimmel CW 8. 85.

u

u-[1] I od. II?: brennen Ve 31 B. 5, *ma u-ñā* neu, d. h. nicht gebrannt (v. Töpfen) Hi 2 B. 3.

u-[2] I od. II?: bellen Cā 183 (*uñā*).*

u: pr. pers. 3. pers. Ve 44 B. 3; dem. Hi 76 A. 3. — *u-li* pr. dem. von Sachen Ve 14 A. 6, Ma 10 A. 1 (corr. *gu-li*). — *u-gu-li* -θo- Ve 10 A. 4 (corr. *gu-gu*). — *u-gu* dasselbe Ve 55 B. 1. Vgl. *wo*.

u-khë: ~*thukhë* hierhin — dorthin Ma 32 A. 6.*

ukhyelan: e. Schmuck Ma 4 A. 8.*

ugrāban [?]: Diener Cā 90.

uchāhā [Hi *ucchāo*]: Fest Cā 287.

ujhān [vgl. H: *ujjān*]: Garten Ve 23 A. 2.

uti: derselbe Hi 22 A. 1; *ch-g-wo*~ wie Ve 3 A. 8; zusammen mit (?) Cā 105. *uti-gyaṃ-sal* ‚svarita' CW 1. 64.

utal [S: *uttara*]: Antwort Ve 24 B. 4.

utphal [S: *utpala*]: Lotus Ve 7 B. 6.*

uthay [M: *uṭha* ‚to rise']: ~*juya* hervorkommen, entstehen Ma 10 B. 1.

uthiṃ: *ch-mh-wo*~ wie, gleich jmdm. Hi 12 B. 3. — *u-thë(ṃ)* -θo-

Ma 23 A. 2. — *uthë-ṅaṅa* -θo- Ve 75 A. 5.

upal [S: *upara*]: *ch-mh-yā* ~-*sa* für, um — willen Ma 9 B. 8.

upāy [S]: ~ *yāya* einen Ausweg finden Hi 88 B. 1.

uphal = *utphal* Ve 7 B. 2.*

upho, uphol: -θo- Ma 4 A. 7.

uya III: kommen Hi 59 A. 2.*

u-li-thë: darauf (?) Ve 16 B. 2, s. *u*.

ulë IV: sich versammeln, vereinigen Hi 24 A. 4, Ma 3 B. 1. — caus. *uyakë* (!) versammeln Ma 19 A. 1.

ulok: ~ *boya* finster werden Ma 32 A. 4.

urggāban = *ugrāban* Cā 16.

ullol ~-*na* *hālë* Lärm machen Hi 36 B. 3*, s. *hālë*[1].

ul-simā: ficus indica CW 6. 14.

usa: derselbe, der gleiche (?) Hi 47 B. 5.*

e

ekacitt [S]: ~ *yāya* sich konzentrieren Ma 2 A. 1.

ekā(ṃ)t [P: *ekānta* ‚privacy']: adj. einsam Ma 22 B. 8, s. Einsamkeit Ve 21 B. 2, vgl. *yākāt*.

ecusüṃ: klar, hell Cā 199. Vgl. *yeṃcū*.

eyukā: e. Baumart Cā 229.

ë

ëya III: wünschen Hi 81 A. 2, Ve 65 A. 1. — *ëyā* lieb, angenehm Hi 84 B. 2.

ëkwo: lieb, angenehm Cā 261.

o

s. *wo*

wo

wo: pr. pers. 3. pers. Hi 21 B. 4, Ve 22 B. 5; derjenige (corr. *su*, *gwo-mha*, *chu*) Hi 41 B. 5, Ve 73 B. 4, Cā 145. — *wo-mha* derjenige (corr. *gwo-mha*) nur v. Pers. Hi 65 B. 1, Ve 67 A. 2. — *wo* adj. dieser, jener Ve 7 A. 5, Ma 5 A. 1; *wo-guli* -θo- v. Sachen Ve 71 A. 5.

wo-thë: so Hi 38 A. 3.

wonë I [Tib: <*oṅ-ba* ‚to come']: gehen Hi 13 A. 2, 22 A. 2, Ve 12 B. 4, 71 A. 2, Ma 25 A. 7; v. d. Zeit: verstreichen Hi 20 A. 5, Ma 4 B. 8; kommen (= *woya*) Hi 13 B. 4, Ve 69 A. 1; *wonë yanë* fortgehen Ve 71 A. 4; s. *ṅhapā*, *cit*, *cet*, *nāp*, *samip* — umschreibend nach 2. od. 4. Form: inchoat. Hi 91 A. 4, Ma 4 A. 1; bez. d. vollst. Gesch. *dahalapāwo wonë* niederbrennen Cā 188, s. auch *conë*, *juya*, *biya*[2], *bëya*[2], *boya*[1]; nach adj. werden Ma 2 B. 4, Cā 245, *wonakë* -θo- Hi 20 A. 4. — *vaṃgva* Hi 5 A. 5 = *woṅa-gwo*.

wop-danë I: aufstehen, sich erheben Hi 48 B. 2.

woya III: kommen Hi 35 A. 5, 70 A. 3, Ve 52 A. 1, Ma 30 B. 4, mitkommen Ve 70 B. 7; gehen

(= *wonĕ*) Hi 35 A. 2, Ve 68 B. 5; nach and. Verben u. Adj. = *wonĕ* Hi 50 B. 5, Ma 4 B. 5, s. auch *bĕya* — caus. *woyakĕ* s. *ṅheḷ*.

woli = *bali* Ve 62 A. 4.

wos: Gift Cā 114.*

wosal: Arznei CW 8. 42.

woh, woho: Silber Cā 225.

wō

wō- I od. II?: wegwerfen; s. *catak*, *tāthĕ*.

wō-: nur imp. *wō*, *wōyo* komm! Ve 76 B. 4, Ma 33 B. 4; umschreibend Hi 18 A. 5, Ma 20 A. 7.

wō: Regen Ve 72 A. 6; ~-*dik* Regenmangel CW 1. 41.

wōsal = *wosal* Ma 36 B. 4.

wōt = *bāt* Ve 72 A. 2.*

k

ka- I od. II?: (die Augen) aufschlagen Ve 51 A. 4 (*kaṅāwo*).

kak-li: Krebs CW 2. 7.

kaṅkayi: Kamm CW 8. 93.

kaṅgāl [H]: Bettler Ma 9 B. 1.*

kacā[1]: Zweig Ma 31 B. 2.

kacā[2]: -?- Ma 16 A. 6.

kacāl [H: *kuchāl* ,misconduct']: Streit Cā 259.

kaci: roh, unreif. — *kaci-mukhul* Knospe CW 6. 10.

kaci-gal: reif Ve 16 B. 3.

kachi: 1) Rose CW 8. 43; 2) Krätze 8. 47.

katak [S: *kaṭaka*]: Leute, Menge Hi 27 A. 4; Wächter Ve 24 B. 3.

katakāy: -θo- Ve 69 A. 1.

kaṭaṭaṭaṃ: onomat. s. *ṅheya*.

kati-lā: ,āśvinaḥ' September-Oktober.

kato: schwärzlich.

katol [S: *kaṭhora*]: schwierig Ma 2 A. 1.*

katha(ṃ) [S: *katham* wie]: ~-*naṃ* auf diese Weise Ma 24 A. 5; ~-*thĕṃ* -θo- 5 B. 3.

kathak [H: *katthak* ,a singer']: *svargayā* ~ Gandharva CW 1. 24.

kathin, °ni [P: *kaṭhin* ,hard']: schwierig Hi 15 B. 1.

kathu: Kehle CW 8. 68.

kanasa: frühmorgens Hi 82 A. 4, s. auch *ṅhā-coṃ*.

kanĕ[1] I: 1) erzählen, berichten Hi 57 B. 4, Ve 69 A. 3, *ch-mh* jmdm.; *kaṅa haya* bekanntmachen Ve 10 B. 2; 2) zeigen Ma 14 B. 5, s. auch *mi-khā*.

kanĕ[2] I: schmelzen Hi 62 A. 4.*

kaṇṭ [S: *kaṇṭaka*]: Dorn CW 6. 16.

kaṃṭh: -θo- Cā 109.

kaṇḍ [B: *kaṇḍa* ,guttural']: Hals Cā 275!

kanhasa: morgen Ve 31 B. 3.

kapati [M: *kapaṭī* ,deceitful']: Betrug Cā 239.*

kappul [vgl. S: *karpūra*]: Kampfer Ve 67 A. 6.

kamāyi [H: *kamāī*]: Verdienst, *~yāya* sich etwas verdienen Ma 8 B. 7.*

kaya[1] III: schneiden, stechen Ma 12 A. 2, Cā 231; treffen Hi 49 A. 4; caus: *kayakë* [mit d. Blitze] treffen Cā 144.

kaya[2] III: leiden unter, erleiden; *logna ~* krank sein Hi 68 B. 5, *saṃdeh ~* in Zweifel sein Ma 19 B. 6, s. auch *dhaṃdā, swok.*

kaya[3] III = *kāya* III Ma 19 B. 8.

kayaṃgal: *~-sal* verworrenes Geschrei CW 1. 63.

kay-ñā: Art Eidechse CW 2. 8.

kalacukul: Weichen, Leiste CW 8. 56.

kalas [H: *kalasā*]: Gefäß Ma 31 B. 4.*

kalāt: Frau, Gattin Ve 21 A. 6, Ma 19 B. 2.

kali: ‚kadalī' Cā 206.

kalil: Pisang CW 6. 30.

kalun [S: *karuṇā*]: Mitleid CW 1. 69.

kartī [vgl. Mhr: *karttarī*]: Messer Ma 33 A. 3.

kallol [vgl. Mhr: *kallola* ‚tumultuous noise']: Lärm Ma 25 B. 6.*

kavasĭ: Dach Ve 27 B 5.

kasāhi [H: *qaṣā'ī* aus dem Arab.]: Fleischer Ma 12 B 8.

kasul: Cypressus rotundus CW 6. 36.

kasti: Honig Cā 228; *~-hā* Biene CW 7. 12.

kas-lā koy-lā: Herbst CW 1. 52.

kā: Tochter Ve 71 B. 2.*

kāka-jhaṃgal: Leea hirta CW 6. 31.

kān [M: *kān* ‚one-eyed']: blind Hi 3 B. 4.

kāpal [vgl. Mhr: *kāpalā* aus Arab. qāfalah]: Karawane; *~-che* Zelt CW 8. 85.

kāpalë: Schildkröte Hi 11 A. 5.

kāp-li: -θo- CW 2. 7.

kāmunā [S: *kāmanā*]: Wunsch Ma 31 B. 5.

kāya[1] III: nehmen, annehmen Hi 18 A. 5, Ve 31 A. 6, Ma 20 A. 3; nehmen = heiraten Hi 60 A. 4; wegnehmen Hi 41 B. 1; bekommen, empfangen Ve 71 B. 4; holen Hi 41 B 4.

kāya[2] III = **kaya**[2] Ma 3 A. 2.

kāya[3]: Sohn Ve 66 B. 2; *~-macā* -θo- Cā 171.

kāl[1] [S: *kāla*]: *~-na* zur Zeit Hi 28 A. 5, *kāl chiṃ* eine Zeitlang Ve 63 B. 7.

kāl[2]: s. *vā.*

kālan [S: *kāraṇa*]: nur *kālan-sa*; *ch-mh-yā̤ ~* um jmds. willen Ma 14 B. 5; mit 5. Form des Verb. weil Ma 5 B. 4, mit 3. um — zu Ma 9 B. 2; *thwoteyā kālansa* aus diesem Grunde Ma 14 A. 2.

kārj [S: *kārya*]: *~dataṃ ch-g-na* es handelt sich um Ve 73 A. 2; *chu kārjana* aus welchem Grunde? Ma 69 A. 5; *kārjā yāya* Anstalten treffen zu Ve 13 A. 1.

kārya [S]: ~ *yāya* Anstalten treffen Ve 12 B. 3; ~ *dawo ch-mh-wo* es mit jmdm. zu tun haben Cā 83.

käl-sā: schwarzscheckige Antilope CW 7. 4.

kāhāl [vgl. Mhr: *kāhāḷa* ‚ancient instr. of music']: Pauke CW 1. 65.

ki-: caus. *kikë* beschatten Cā 148; bedecken, besudeln Ma 34 B. 3.*

kijā: jüngerer Bruder Ve 66 B. 7.

kīṭ-paṅg [H: *kīṭ* ‚the dregs collected in a hucca drake', *paṅg* ‚small particle of chaff']: Fleisch Hi 31 A. 3.*

kitrā: -?- Hi 38 A. 4.*

kiya III: schneiden (?) Ve 70 A. 7 (*kiyāwo*).*

kiyal [vgl. S: *keyūra*]: e. am Oberarm getragener Reifschmuck CW 8. 79.

kil: s. *pvāt*.

kīl [S: *kīla* ‚Säule'?]: ~-*tāsëṃ* zusammenschnürend (?) Hi 21 B. 3.*

kisi: Elefant Hi 76 A. 3.

ku[1]: Hand Cā 233; ~-*chī* Hand als Längenmaß CW 8. 67.*

ku[2]: Staub Ma 36 B. 1; ‚*kuṁ-ḍani*' staubfarben CW 1. 56.

ku[3] = *kwo*; *bhāl(ā) ku buya* e. Last tragen Ma 4 B 8; *ku tinë* herabfallen Ma 13 A. 5.

ku[4]: part., bes. nach Zahlwörtern u. Pron. Ve 34 A. 1, 9 A. 5.

kuṭ: s. *dhyā*.

kutani [H: *kuṭnī*]: Kupplerin Ve 73 A. 6.

kutal: ~ *ma-du* Geringschätzung CW 1. 72.

kuṭunī = *kutani* Hi 63 B. 1.

kutumā [vgl. S: *kuṭumba*]: ~-*mha* Hausfrau CW 8. 6.

kuthi: s. *laṃkh*.

kumhāl [M: *kumhār*]: Töpfer Hi 7 A. 3.

kuyakë: bedecken (?) Ma 4 A. 8.*

kul[1]: s. *lāya*.

kul[2]: s. *vā*.

kuli: s. *yaṃ*, *yai*, *yau*, *vaṃ*.

kulā: Zwischengegend CW 1. 38.

kul-tvāt: Leiter CW 4. 12.

kusal-hā: wohlriech. Wurzel CW 6. 38.

kṛpān [S: *kṛpā* Mitleid]: ~ *yāya* Mitleid haben Hi 74 A. 4.

kecakë: schmieren, salben Ve 10 A. 1.

kenë I [vgl. *kanë*]: zeigen Hi 16 A. 1, Ve 54 A. 7; *ch-mh* jmdm. erzählen, berichten Ve 71 A. 7.

kel: s. *pul-pulā* u. *yaṃ*.

kehe: Schwester Ve 33 B. 3; vgl. *tatā*.

kai: *alas*, *cāsu*, *tawo*.

kaitak [M: *kaituka* ‚curiosity']: das Wunderbare CW 1. 70.

kënë I: binden Hi 48 B. 5; caus. *kënakë* Ve 71 A. 2.

këb: Garten CW 6. 2.

ko: s. *chi*.

kokhā: Schmuck (?) CW 8. 76.

koṭ-khā [H: *koṭ* ‚fort, citywall‘]: Außentür CW 4. 11.

kotawōl [M: *kotavāl* ‚watchman‘]: Stadtkommandant Ve 76 A. 6.

kotabāl, °tu°: -θo- Ve 13 B. 3.

kothā [P: *koṭhā*]: Zimmer Ve 68 A. 4.

kodh-lapë [S: *krodha* Zorn]: zornig werden Ve 9 B. 6.

kop-lapë [S: *kopa* Zorn]: zornig, eifrig werden Ma 14 A. 3.

koy-lā: ‚kārttikaḥ‘ Oktober-November CW 1. 51.

koloṭ-khā: Brachvogel CW 7. 10.

kol-tok: Schädel CW 8. 54.

kautuk [M: joy, pleasure]: ~ *cāya* sich verwundern Hi 32 A. 5.

kaustuk: -θo- Ve 30 B. 1.

kwo: 1) das Untere, ~-*khadu* untere Türbalken CW 4. 8; *ch-g kwo* unter (auf d. Frage: wohin?) Hi 95 A. 5; *ch-g* od. *ch-g-yā kwo-sa* unter (wo?), am Fuße Ve 20 B. 3; *ch-g-na kwohā* (*ṃ*) von — herab Ma 5 B. 2; 2) das Innere Hi 42 A. 3; *kwo-sa* im Inneren Hi 48 A. 2; 3) *ch-g-kwo* von — an CW 8. 63. — mit Verben: *kwo kāya* herabnehmen Ve 59 A. 7; ~ *tanakë* herabfallen Ve 2 A. 5, herabfallen lassen Ve 4 B. 6; ~ *tinë* herabfallen Hi 24 A. 5; ~ *dhā-* (*dhā-* I od. II?) sich hinabstürzen Ma 15 B. 8; ~ *lāya* (II) zugrunde gehen (?) Hi 66 B. 5; ~ *lhāya* (II od. III?) zugrunde richten Cā 176; ~ *sālë* herabzerren Hi 59 B. 2; ~ *chuya* (II) (d. Augen) niederschlagen Ve 51 A. 4; ~ *juya* hinunterreichen Ma 5 A. 6.

kwo-khā: Krähe Hi 32 B. 5.

kwoc: Knochen Ma 16 A. 5.

kwothu: ~-*phal* überdachte Terrasse CW 4. 11.

kwo-bi: ‚madhyadeśa‘ CW 3. 2.

kwos = *kwoc* Hi 29 B. 2.

kwo-hā: herab Ma 5 B. 2; *ch-g-na* ~ von — herab Ve 8 A. 5.

kyātu: zart, weich Hi 27 B. 1 ‚komala‘.

krīd-lapë [S: *krīḍ-*]: spielen Ve 45 B. 3.

kvahaṃ: s. *hālë*.

kvā- I od. II?: hacken Hi 94 A. 3 (*kvāṅā*).*

kvāka: heiß Hi 50 B. 5.

kvācakë: heiß machen Hi 50 A. 3.

kvācu: hart Cā 164.

kvātakaṃ: adv. heftig, fest ‚dṛḍham‘ Hi 45 B. 3.

kvātu: Überschuß CW 1. 29.

kvātuka = *kvātakaṃ* Ma 23 A. 8.

kvātuya: -θo- Pā 6 A. 7.

kṣamā [S]: ~ *yāya* Nachsicht haben Ve 75 A. 5, ~ *yācakë* nachsichtig stimmen Ve 74 A. 3.

kṣa°: s. *khë°*.

kh

kha[1]: Rede, Geschichte, Erzählung Hi 16 A. 2, Ve 68 A. 1; *kha sawo* redegewandt Ve 33 B. 2; *kha-bū* geheime Beratung CW 1. 58; *gupta kha* Geheimnis Hi 58 A. 2; s. auch *phasa*, *bu*, *bṛttānta*.

kha[2]: Bekräftigungspartikel Hi 85 B. 5; *~jak* zwar Ve 76 A. 7.

kha(ṃ)-kha(ṃ): *~ dalapë* bestürzt sein, verzagen Hi 22 B. 3.

khawo: links, der linke Ma 19 B. 8.

khacā: Stuhl Ma 3 B. 1.*

kha-ci: eine Zeitlang Ve 70 B. 2.

kha-du: Schwelle CW 4. 8.

khanati [M: *khanatī* ‚a hoe']: Hacke Hi 64 A. 3.*

khanë I: sehen, erblicken Hi 12 B. 3, Ve 70 B. 5, Ma 24 B. 8; *ma khanaka* ohne gesehen zu werden Ve 29 A. 3.

khapli [vgl. Mhr: *khaparī* ‚a pointed bit of stone']: *~-bhuṃ* steiniger Boden CW 3. 3.

khaya[1] II [4. Form: *khawo*, nach Neg. *khu*]: verb. subst. sein Hi 17 B. 5, Ve 33 B. 5, Ma 11 B. 1; *lā khasa . . . lā khusa* mag nun . . . mag nun Ve 57 B. 3; *khatasā* nach 3. Form wenn . . . soll Ve 77 A. 6.

khaya[2] III: leuchten, strahlen Hi 39 B. 5. — caus. *khayakë* erleuchten, aufhellen Ma 4 A. 2.

khaya[3]: verzehren CW 1. 25.

khayi: Schleim Ma 12 A. 6.*

khayil: -0o- CW 8. 50.

khal: Schenkel Ve 13 A. 3.

khalak [H: *khaṛak* ‚pound for cattle']: Schar, ‚gaṇa' CW 7. 17.

ʳkhaʳya [S: *kṣaya*?]: Aufwand Ve 27 B. 3.*

khargg [P: *kharg*]: Schwert Ve 29 B. 6.

kharcc [P: *kharca* ‚cost' aus d. Pers. *ḫärč*]: Geld Ve 68 B. 7.*

khas[1] = *kha*[1] Hi 90 A. 4.

khas[2] = *kha*[2] Ve 13 A. 6.

kha-su: Reif CW 1. 42.

khā-[1] I od. II?: schneiden Ve 73 B. 1 (*khāṅāwo*).*

khā[2]: Tür, s. *koṭ*, *dutho*, *dhvā*; *~-pā* Türflügel CW 4. 12.

khā[3]: Hahn CW 7. 9; s. *mhus-*.

khākhā: *sval ~ tukë, tucakë* stottern Ma 19 B. 5.

khātā [P: *khāṭ*]: Bett Ve 75 A. 7.

khāni [S: *khāṇi* Apte 75[b]]: Mine Hi 9 B. 3.

khāya III: *mhutu vā-hān ~* die Zähne fletschen (?) Ma 10 A. 8.*

khāyakë: *ghaṇṭhana kwo ~* e. Glocke umhängen Cā 26.*

khāyamūgal: Aprus precatorius CW 6. 28.

khāyu: *~ laglā* Gurke CW 6. 35; *khāyuwo* bitter 1. 54.

khāl: Quarz Ve 9 B. 3.*

khi- I od. II?: ausgraben Cā 109 (*khiṅāwo*).*

khĭ: Kot Hi 29 B. 2; ~-*ti* Ausscheidung CW 8. 52.

khĭṃ: Trommel CW 1. 65; *khiṃbuja* Trommelschläger 67.

khi-gu: Paedenia foetida CW 6. 34.

khiṅu: finster Cā 150.

khicā: Hund Ve 12 A. 6.

khi-naṃ, -nwoṃ, -nuṃ: hervorheb. Part. Hi 39 B. 1.

khipot: Tau, Strick Ve 4 B. 5.

khu[1]: Dieb Ve 13 B. 1.

khu[2]: sechs Hi 9 B. 5; ~-*tā* Cā 121.

khu[3] = *khawo*, nur nach *ma* Hi 63 B. 5, Ma 3 A. 2; *khawo ma-khu* ob es so ist oder nicht Ve 68 B. 2; *ma khuto* = *ma khu* Ma 12 A. 2.

khu[4]: part. bes. nach Zahlw. u. Prom. = *ku*.

khuya[1] [*khu*[1]]: stehlen Ve 14 A. 3, Ma 8 B. 6; *khuyāwo* heimlich Ve 53 A. 1.

khuya[2]: sechzig Cā 238.

khuya-pi: ‚ābhāsvarāḥ' Schaarengötter CW 1. 2.

khul[1]: Eunuch Cā 238.

khul[2]: Haut, Rinde, s. *bi*, *si*.

khusi: Fluß Ca 176.*

khe-ja: Ei CW 7. 16.

khenë = *khanë* Cā 211.

khë [geschr. *kṣa*, *khye*] = kha[2] Hi 9 B. 5, Ma 27 A. 4.

khën [S: *kṣaṇa*]: Zeitpunkt Hi 63 A. 1.

khëlë [geschr. *khele*, *kṣule*]: ~*ma du* ist nicht bei der Hand Cā 157.

khoj-lapë [P: *khojnu* ‚to seek']: suchen Ve 76 A. 7.

khoṭ [vgl. Mhr: *khoṭa* ‚lump or solid bit'], s. *si*-.

khoyaṃ: Fischbehälter CW 2. 6.

khol-lapë [?]: baden (?) Ve 18 A. 1.

khwo: Fluß Hi 56 A. 1.

khwo-ṅaṃ: nur, allein Hi 64 B. 5.

khwo-bi [*khwoya*]: Träne Ma 9 A. 1; *mikhāsa* ~ *tayāwo* tränenden Auges Ma 29 B. 4.

khwoya III: weinen, klagen Ve 72 A. 3, Ma 9 A. 1.

khyaṃ: Zählwort (?) Ma 32 B. 8.

khyāya II: erschrecken Hi 80 A. 2.

khyāl: das Komische CW 1. 69; *ch-mh-yāta* ~ *yāya* sich lustig machen über jmd. Ma 11 B. 8.

khvāu(ṃ): adj. kalt Ma 23 A. 3.*

khvāka: -?- Ma 36 B. 1.*

khvāṅa: kalt; *khvāṅakë* kalt werden Hi 66 B. 5.*

khvāc: Fußspur Ve 80 A. 4.*

khvāya-mha: taub CW 8. 39.

khvāl: Gesicht Ve 47 A. 7, Ma 29 B. 4.

khvoṃ̈: Fluß CW 2. 2.

g

gaṅa: dürr, trocken Cā 48; *gaṅāwo* vertrocknet Cā 188.

gathi(ṃ) [St. *ga*-, Tib. *gaṅ* ‚who,

which?']: pr. interr. was für einer Ve 1 B. 4. — *gathi(ṃ)- mha* -θo- nur v. Pers. Ma 3 B. 6. — *gathi(ṃ)-gwo* -θo- v. Pers. u. Sachen Hi 34 A. 1, Ve 62 A. 6. — *gathi(ṃ)-ṅa* -θo- v. Pers. u. Sachen Ve 28 B. 5; wie vor Adj. Ma 2 B. 4. — *gathi(ṃ)ṅa-mha* = *gathiṃ-mha* Ma 6 A. 7.

gathë: wie, auf welche Weise, interr. Hi 46 A. 1, Ve 70 B. 2, rel. (corr. *athë*) Ve 74 B. 1; *gathë dhālasā* denn Hi 38 A. 1, Ve 76 A. 1, denn es heißt ja Hi 15 B. 1; *gathëṃ-two* ~ denn Cā 278. — *gathëna(ṃ)* = *gathë* Ma 12 A. 1.

gana: wo, wohin interr. Hi 87 B. 2, Ve 69 A. 2, Ma 15 B. 7, rel. Ve 48 B. 3; woher Cā 271; *ganaṃ* ... *ma* nirgends Ve 47 A. 2. — *gana-na(ṃ)* woher Hi 34 A. 5; *gana-khu* pr. rel. adj. Cā 191.

gaṃtāy: ~ *yāya* nicht achten (?) Ma 34 B. 7.*

ganë I: hindern, abhalten Ve 73 A. 5.

gaṃbhāli [M: *gaṃbhaḍi* ,early kind of winter rice']: ~-*si* Gmelina arborea CW 6. 14.

gaya III: besteigen Ve 49 A. 5.

gaṁl: ~-*mes* Rhinozeros CW 7. 2.

gal¹ [M: *gal, gar* ,throat']: Hals Ve 70 A. 4; ~-*pat* -θo- CW 8. 68.*

gal²: s. *saḷ*.

ga-lā: ~*julasanwo(ṃ)* wie es auch immer sein mag Ve 30 B. 4.*

garbh [S]: ~-*sa daya* schwanger werden Ma 2 A. 7.

gahaṇī [S: *grahaṇī*]: ~-*log* Durchfall CW 8. 45.

gahil, °li: mager Ma 14 B. 8.

gā¹: Mantel CW 8. 82.

gā²: Speise, Lebensmittel Ve 8 B. 3.

gāche-gā: Vorhang ,yavanikā' CW 1. 68; *gāche-du-wonë* Ankleidegemach CW 1. 68.

gāḍ [vgl. S: *gāḍha*]: tief Cā 32.*

gāḍhu [vgl. Pa: *gaḍhāṇ*]: Esel Cā 121.*

gām [M: gāma ,village']: Dorf CW 4. 14.

gāṃbhan: offener Platz vor dem Dorfe 4. 14.

gāya¹ II: genug sein, genügen Hi 74 A. 4; *tonë* ~ sich satt trinken Ma 14 B. 4. — *gāka* es genügt zu (Instr. d. 5. Form) Hi 86 A. 5, (4. Form) Cā 274.

gāya² II od. III? [= *gāya*¹ I ?]: caus. *gācakë* [Regen] strömen lassen Ve 79 A. 6.

gāya³ II: s. *yal*.

gāya⁴ II od. III?: caus. *gāyakë* sich ausstatten mit Ma 4 B. 1.

gāyaṃ [S. *gā-* ,singen']: sangeskundig CW 1. 67.

gāv: Fenster Ve 22 B. 2.*

gu[1]: Wald Cā 219; ~-*khicā* Schakal Ma 24 A. 5.

gu[2]: neun Ma 3 B. 5.

gu[3]: dicht, fest Hi 23 B. 4.*

gu[4]: 1) pr. rel. Pā 65, *gu-gu* -θo- 58; *gu-gu-li* -θo- Ma 4 B. 7; *gu-mha* einige Ma 36 A. 7; *gu-li-chi-nwoṃ* etwas, einige Ve 74 B. 5; *gu-li-chiṃ kāl* einige Zeit Ma 4 B. 7. — 2) *-gu, -gu-li* enclit. an Pron., Gen., Adj., Nominalformen d. Verb., wenn sie auf e. Sache sich beziehen Hi 74 A. 1, Ve 60 B. 4, Ma 1 B. 7.

gum̐: Berg CW 5. 1; *gum̐-com̐* Gipfel 5. 2, ~-*jili-svān* Jasminum auriculatum CW 6. 22, ~-*lvāl-simā* Symplocus racemosa 6. 15.

gukhi: Schlingpflanze Cā 177.

guthī: Fußknöchel CW 8. 55.

gun[1]: nach 3. Form bildet Impr. Hi 23 B. 2.

gun[2]-lā: ‚śrāvanaḥ' Juli-August CW 1. 50, *gun-lā yaṃ-lā* Regenzeit 1. 52.

gelū [Hi *gerū*]: Rötel CW 5. 6.

goya: Betelpalme CW 7. 39.

gwo: pron. rel. wer, welcher Hi 55 B. 3, Ve 64 A. 4; interr. wo Hi 46 B. 4; enclit. = *gu, gu-li* Hi 67 A. 4. — *gwo-mha* interr. wer, welcher Ve 17 B. 6; rel. Hi 85 A. 1; indef. *gwo-mha* ... *gwo-mha* einige ... einige Ma 36 B. 1; *gwo-guli* interr. was, welches Ve 60 B. 4.

gwo-chi-nwoṃ: indef. irgendein Hi 54 B. 3.

gwo-to-thĕṃ: wie, nur: ~ *dhālasā* denn es heißt ja Hi 18 A. 2.

gwona: indef. irgendeiner, wer auch immer Cā 68.

gwona-khu: rel. pr. adj. Cā 17, indef. 11; ~-*mha* rel. adj. Ve 46 A. 4; *gwona-kho-mha* interr. adj. Ve 18 B. 2.

gwo-la-naṃ: immer Hi 5 A. 5; ~ · · *ma* niemals 39 B. 2.

gwocal: [S: *gocara* ‚Bereich']: ~ *yāya ch-mh-yāke* vor jmdn. bringen Ve 58 B. 3.

gwol [M: *gola* ‚heap, mass']: nur: ~ *munĕ* zusammenrollen Hi 49 A. 1, sich vereinigen Hi 24 A. 4; sich versammeln Ma 6 B. 4.

gwoḷ [= *gwol*?]: Zählwort für runde Gegenstände Hi 7 A. 3, Ve 76 B. 5.

gyaṃ: s. *uti*.

gyalabo: Gloriosa superba CW 6. 29.

gyāya II: sich fürchten Hi 91 B. 2, Ve 42 A. 6, Ma 9 A. 2; *ch-g-na* vor etwas Hi 25 B. 3, *gyāñā-pu* das Zornige ‚raudra' CW 1. 69, furchterregend Cā 235, *gyā-bhal-misā* die Schüchterne CW 8. 1.

gvāth: Kuhstall CW 3. 6.

gvāya[1]: salzig Cā 242.*

gvāya[2]: Bart CW 8. 74; ~-*buwo-mha-misā* Hermaphrodit 8. 12.

gvāl: Kuhhirte CW 4. 4.
gvā-lṛ: Ferse CW 8. 55; ~-*jyāk* Blasen a. d. Füßen 8. 43.

gh

ghal[1] [P: *ghaṛā* ,pitcher']: Topf Hi 62 A. 4.
ghal[2] = *ghali*[1] (?) Ma 15 B. 4.*
ghalas: e. Antilopenart CW 7. 3.
ghali[1] [H: *ghaṛī* ,space of 24 minutes']: Gharī Ma 19 A. 7.
ghali[2]: ekelhaft Ve 31 A 7; ~*cāyāpu* das Ekelhafte CW 1. 70.
ghas: ~*puya* (II) umarmen Hi 63 A. 2, Ve 49 A. 4.
ghā [B: *ghā* ,blow, wound']: Wunde Ma 13 A. 5.*
ghāṅa: Brücke CW 3. 6.
ghāc: Gras Hi 23 B. 4.
ghāl = *ghā* Ma 12 B. 8.
ghās = *ghāc* Ve 20 B. 6; ~-*ban* Röhricht CW 6. 38.
ghilay [H: *ghirnā* ,to gather']: ~*yāya* sich versammeln Ma 22 A. 4.
ghel: Ghī Hi 62 A. 4.
ghol-chūm̐: kleine Maus ,girikā' CW 7. 5.
ghvak-sal: Gerassel CW 1. 64.

ṅ

ṅa[1]: Horn, ~-*du* gehörnt Cā 234.
ṅa[2] = *ṅā*[2], ~-*sal* fünfhundert Ve 72 B. 5.

ṅanë[1] I [Tib: *ñan-pa* ,to hear']: 1) hören Ve 69 B. 5, Ma 27 A. 8; 2) fragen Ve 73 B. 4.
ṅanë[2] I: verwelken Hi 67 A. 3.*
ṅanë[3] I = *ṅānë* Ve 43 A. 5.
ṅaya[1] III: satt werden (?) Ve 8 B. 4 (*ṅayāwo*).*
ṅaya[2]: fünfzig, ~-ṅā 55 CW 8. 13.
ṅā[1] [Tib: *ña*]: Fisch CW 2. 7.
ṅā[2] [Tib: *lṅa*]: fünf Hi 56 A. 1; *ṅā-mha-mha* der Fünfte Ma 8 B. 6.
ṅānë: u. caus. *ṅānakë* etwa: gleich, ähnlich sein Ve 68 A. 2, s. *thë(ṃ)*.
ṅāya[1] III: beißen Hi 18 B. 4.
ṅāya[2] III: sich bewegen, e. Strecke zurücklegen Cā 150, Ma 18 A. 3.
ṅālā-pu: Scham CW 1. 72.
ṅiṃṅa: gut Cā 146.*
ṅenë = *ṅanë*[1]. 1) hören Hi 37 B. 4, Ve 68 B. 1, Ma 11 A. 6; 2) fragen Hi 15 B. 5, Ve 57 B. 5.
ṅoya: ~ *cāwo-mha* der Verrückte CW 8. 49.
ṅyā- I od. II?: kaufen Hi 68 B. 2 (*ṅyāṅa*).*

ṅh

ṅha [Tib: *sṅa* ,before']: ~ *hāya* (III) vorangehen Hi 10 A. 1; s. auch *thyāka*[1].
ṅhawo(ṃ): zuerst Hi 95 B. 3; der erste beste Cā 51. — *ṅhawo-yā* der frühere Hi 91 A. 1; *ṅhawoyā-*

thĕṃ wie früher Hi 96 A. 1; *ṅhawoṃ nisĕṃ* schon früher Hi 95 B. 3.

ṅhawonĕ: vor, in Gegenwart, ‚agre‘, gew. *ch-mh-yā* ~ Hi 10 B. 5, Ve 9 A. 2, Ma 7 A. 4; zuerst, zunächst Hi 43 A. 1; vorne CW 8. 58. — *ṅha-woṅĕ* -θo- Ma 15 A. 2.

ṅhathu: früher Hi 5 A. 2.

ṅhapā: zuerst, als erster Hi 74 A. 5; ~ *wonĕ* vorangehen Hi 22 A. 2.

ṅhā: *ch-g-na* ~ früher als, vor Ablauf von Ve 76 A. 6; *ma . . . ṅhā* mit 1. od. 4. Form bevor Ma 12 A. 5.

ṅhāwonĕ: vor, in Gegenwart von Ma 14 A. 8.

ṅhā-coṃ: *kanasa* ~ morgen früh Hi 46 A. 1.

ṅhāya[1] II: strömen, fließen Ma 32 A. 5; *ṅhāta wonĕ* hervorstürmen 25 B. 4, *ṅhāta woya* heranstürmen 25 B. 5.

ṅhāya[2]: *dudu ṅhāya-du-mha sā* Milchkuh Cā 186.

ṅhilĕ IV: lachen Hi 83 A. 1.* Vgl. *ṅhelĕ*.

ṅhewonĕ [*ṅhe* = *ṅha*]: vor, in Gegenwart Ve 16 B. 3; ~-*woṅĕ* -θo- Ma 21 A. 1.

ṅhe-ṅhā: bevor Ve 29 A. 2.

ṅhethu = *ṅha*-~ Ve 44 A. 6.

ṅhepu: -θo- Ve 72 A. 7.

ṅhenĕ I: fürchten Ve 45 A. 2.*

ṅheya III: zernagen, -beißen Hi 74 B. 1; *vā kaṭaṭaṭaṃ* ~ mit d. Zähnen knirschen Ma 21 A. 6.

ṅhelĕ IV = *ṅhilĕ* Ve 63 A. 2.

ṅheḷ: Schlaf, *ṅheḷ(na) woyakĕ* einschlafen Ve 56 B. 1.

ṅhyā- II od. III?: caus. *ṅhyācakĕ* [e. Wagen] in Gang setzen Hi 6 B. 1.*

ṅhyā- I od. II?: lächeln.

c

caku (?): Vater Ve 80 A. 7.*

cakvā [H]: Cakravāka CW 7.

cakhabā: -θo- Ve 71 A. 1.

caṃgu: ~-*lā* ‚caitra‘ März-April; *caṃgu-lā bāṃch*[*o*]-*lā* Frühling CW 1. 52.

cat: ~*phunĕ* zerreißen Ve 70 B. 3. — ~ *kanakĕ* sich verwundern Ma 38 A. 3; *cat kanaka* in wunderbarer Weise Ma 5 B. 7; *‚cat kaṃva‘ khanĕ* wunderbar zu sehen 38 A. 1.

catāk [vgl. Pā: *caṭākā* ‚smack, splash‘]: ~ *woṅāwo biya* zu Boden werfen, besiegen Ma 25 B. 7.

ca-me: Schlangenzunge CW 2. 2.

ca-mo, -mho: s. *lyā*.

caya: achtzig Cā 238.*

calati [vgl. M: *calatī* ‚increase in fame‘]: Macht, Ruhm Ma 7 A. 1; ~ *yāya* herrschen 25 A. 1.*

calay: ~ *juya* wehen (?) Ma 38 A. 1.

cal-lapĕ [S: *car*]: [Gelübde] üben Ve 46 A. 1.

calā: Gazelle Hi 48 B. 5.

,cava' [vgl. Mhr: cava ,taste, flavour' ?]: e. Blumenart Ma 36 A. 8.*

cal-ti: Schweiß CW 1. 74.

ca-sa: Haar Ve 29 A. 1; ~-*pol* Scheitel Ma 32 B. 4.

ca-sal: Anudātta CW 1. 63.

cā[1]: Junge Hi 22 B. 1 (Kalb), pl. *cātā*, °*to* Hi 41 B. 4, Ma 26 A. 5; bildet Diminut. *nagal-cā* kleine Stadt Ma 7 A. 5, s. auch *che*, *simā*; *bhati cā* kurze Zeit Ma 22 B. 2.

cā[2]: Lehm Hi 52 A. 1.

cā[3]: Nacht, *cā-na nhi-na* Tag und Nacht Cā 99; *cā nhu-sa* bei Nacht Pā 11.

cā[4] = *cāyā* 5. Form v. *cāya* Ma 24 B. 5.*

cāk[1] [M: *cāk* ,a cart wheel']: Rad Hi 6 B. 1; runder Fleck (?) s. *toyuwo*, *yhāṅu*.

cāk[2]: Zorn, Haß Ma 33 A. 3.*

cākakë = folg. CW 8. 18.

cākanakë: zornig werden Ma 33 A. 3.*

cākal [P: *cākar*]: Diener Ve 61 A. 6.

cāku: süß Pā 68.

cādo: Torturm CW 4. 11.

cāmhāl [vgl. S: *camara*]: bos gruniens, Yak CW 7. 4.

cāya[1] II: zerreißen Hi 95 A. 2.

cāya[2] III: erwachen Ve 23 B. 5; caus. *cāyakë* aufwecken Cā 126.

cāya[3] III: wird nur in Verb. mit Skrt. Subst. zur Bild. zusammenges. Verbalausdrücke gebraucht: *āpyāyamān* ~ erfreut werden Hi 52 B. 3, *kalunā* ~ Mitleid bekommen Ve 29 B. 1, *bismaya* ~ in Erstaunen geraten Ma 8 A. 2, *bhaya* ~ Furcht hegen Ma 24 B. 5. — caus: *cāyakë*, *āścarya* ~ in Erstaunen versetzen Ma 35 A. 7. — s. auch *kautuk*, *ṅoya*, *ghali*, *tam*, *pyās*, *lās*, *lijyā*, *hatās*.

cāyakë[1] [*cāya*[2]?]: [Tür] öffnen Ma 10 A. 2.

cāyakë[2]: waschen (?) Ve 68 A. 2.*

cā-lā: kleiner Finger CW 8. 65, *cālā-kwo lā* Spanne 8. 66, *cālā-kuchi* Entfernung v. Ellenbogen bis zur Spitze des kleinen Fingers 8. 67.

cāsu: Jucken Cā 259, ~-*kai* -ðo- CW 8. 43.*

cāh-lapë [M: *cāh* ,to wish for']: lieben Cā 176.

ci- I od. II?: aufhäufen Ma 2 A. 8, *sayatā pol* ~ 30mal vergrößern; ,*citu cinvam*' in Masse Ma 14 B. 6.

ci[1]: Marke, Zeichen Ve 14 B. 5.

ci[2]: Haut, ,*cis-ma-ciṁ*' Hautrieseln CW 1. 74.

ciki = *ciku*[2], zu klein Ma 14 A. 7.*

cikil: s. *mi*.

ciku[1]: das Frieren CW 1. 44, kalt Cā 127, Kälte ,hima' Hi 60 B. 2; ~-*bel* ,śiśira' CW 165.*

ciku²: klein Hi 23 B. 4.*

cikuti: 1) -θo- Hi 59 A. 4; 2) die anderen ‚itare' Cā 222.

ciku-dhañ: klein, ~ *des* Vorstadt CW 4. 1; ~*pukhul* kleiner Lotusteich 2. 4.

ciku-dhik: kurz CW 8. 41.

cica: klein Ve 80 A. 5.

cicā: 1) -θo- Hi 31 B. 2; 2) die anderen Cā 216.

ci-chūm̐: Moschusratte CW 75.

cit(t) [S: *citta*]: *ch-mh-yāke* ~ *wonë* sich verlieben in jmdn. Ve 67 A. 2; *ch-mh-yāke* od. ~ *-sa* ~ *taya*-θo- Ve 44 B. 4. Vgl. *pācu*.

cit-phol: e. Stirnschmuck CW 8. 76.

citu: s. *ci-*.

cint-lapë [S: *cintā* Sorge]: denken Hi 4 A. 4.

ci[n]tā [S: *cintā* Sorge]: *ch-mh-sa* ~ *yāya* sorgen für Ma 9 B. 8.

cinhalapë [S: *cihna* Erkennungszeichen]: (an Erkennungszeichen) erkennen Ve 76 B. 7.*

ci-bhāy: ein wenig, etwas Ve 44 A. 1.

ci-mi-sa: Körperhaar Ma 34 B. 2. — Vgl. *boha*.

ci-mila-sa: -θo- CW 8. 74.

ciya II: binden Ve 11 A. 4; caus. *citakë* Pā 8.

cili: -?- Ve 36 A. 4.*

cilë 4: wälzen, rollen Ve 77 A. 2.

cu-cu: ~ *pyāñāwo tonë* in langen Zügen trinken etwa Ma 14 A. 6.*

cukuti = *cikuti* Ve 80 A. 6.*

cutu: s. *cuya*.

cupā: Kuß; ~ *naya* (III) küssen Hi 63 A. 2.

cuya II od. III?: 1) schwimmen Ve 48 B. 6; caus. *cuyakë* 55 B. 7; 2) schwanken, caus. Ma 12 B. 6, *cutu* ~ hin und her schwanken 12 B. 6.

culi: ~*-jāwo* junger Sproß CW 6. 3, *naka* ~ *wowo ghās* frisches Gras ‚navatṛṇa' Cā 287.

culu: ~ ~*-na pi kaya* [d. Zunge] weit herausstrecken Ma 10 A. 8.

culë IV: schärfen Ma 33 B. 8 (*culāwo*).*

culyā: Armband CW 8. 61.

cu-sā: Stachelschwein CW 7. 2.

cet [S: *cetas*]: Sinn; *ch-mh-yāke* ~ *taya*, *wonë* sich in jmd. verlieben Hi 61 B. 2, 84 B. 1; *ch-g-sa* ~ *taya* Lust haben zu etwas Hi 11 A. 2; ~ *ma dayakë* niedergeschlagen werden Ve 42 B. 2; ~ *dayā woya* z. Besinnung kommen Ma 16 A. 2.

cetan: ~*-kane* Überzug v. Salbe CW 8. 86, ~*-teyā* Körpermal ‚tilaka'.

cetanā [S]: ~ *daya* z. Besinnung kommen Ve 36 A. 1.

cet-lā: ‚phālguna' Februar - März CW 1. 49.

ceya II ? = *ciya*, binden Hi 91 B. 5.

cel [M: *celā* ‚a disciple']: Diener Cā 168.*

celu: salzig CW 1. 54.

ceṣṭā [P: *ceṣṭā*]: *kāma-* ~ *juya* liebestoll werden Ve 51 B. 2.

co: Harn Ma 12 A. 6.

cokë: Reis Hi 13 B. 3.

coco: ~ *yāya* zerreißen (?) Hi 22 A. 2.*

cocoṃ [*conë*?]: *thathë cocoṃ* unter diesen Umständen Ma 35 A. 8.

conë I: stehen, sitzen, sich befinden, sich aufhalten, bleiben Hi 54 A. 3, Ve 67 B. 2, Ma 8 B. 5; bez. (nach 4. od. 8. Form od. C. d. Verg.) eine dauernde Handlung Hi 12 A. 5, Ve 6 A. 7, Ma 24 B. 3. — *coṅa wonë* sich setzen, sich begeben Ve 15 B. 6; *coṅa haya* bringen Ve 18 B. 1; *ma cosë*(*ṃ*) *wonë* verschwinden Ve 4 A. 1; *ch-mh-wo saṃga·na conë* mit jmdm. Umgang haben Hi 10 A. 4; *sukha·na conë* in Glück leben Hi 80 A. 1.

copi: Messer Hi 94 B. 5.*

coya III: schreiben Ma 39 B. 5; *ākhal coka-mha* Schreiber Cā 224; caus. *cokë* niederschreiben lassen Ma 39 B. 5.

col: Kraut Cā 290.*

colas: Ziege Ve 32 A. 2.

co-lā: Zeigefinger Cā 290.

col [S: *caura*]: Dieb.

colë IV: anzünden (?) Cā 114.

cwo: Spitze, Gipfel CW 5. 2; *cwo-sa* (oben) auf Hi 80 B. 1, Ma 2 B. 7; *cwo jāwo* hoch Cā 144; *cwo-lākhyā thāy* Quelle CW 5. 3.

cyā [Tib. *brgyud*]: acht Ve 62 A. 7; ~ *-tā* Hi 16 A. 5; ~ *da-du* achtjährig CW 8. 8; ~ *-gū* Vasavaḥ 1. 2.

cyāk-cik: bunt CW 1. 57.

cyāya II: anzünden Ve 80 B. 4.

‚cvataṁ': Wachtturm CW 4. 7.

‚cvā-poṁ': Schnee CW 1. 43, ‚cvāpoṁ-gūṁ' Himâlaya 5. 1.

cvā-mukë V: *mhutu* ~ d. Mund aufblasen Ma 32 B. 8.

ch

cha[1]: num. ein Hi 6 B. 1, (irgend) einer Hi 12 A. 3, Ve 6 A. 6; *cha-mha* einer, jemand von leb. Wesen Ve 31 A. 4; *cha-mha* . . . *ma* kein Ve 16 B. 4; *cha-gu-li*, eines, etwas v. Sachen Hi 8 A. 8, Ma 7 A. 5, *cha-pu* -θo- Ve 32 A. 7. — *cha-tā* num. ein Hi 67 A. 2, (irgend) ein, etwas Ma 8 B. 1, *cha-tā*(*ṃ*) . . . *ma* nichts, kein Ve 54 B. 2, *chatā·na*, °*ṅa* . . . *ma* -θo-. — *cha-pol* einmal Ve 67 B. 4, *cha-bāl* -θo- Pā 67.

cha[2] [Tib. *khyod, khyed*]: pr. pers. du Hi 17 B. 3, Ve 34 A. 1, Ma 11 B. 4, pl. ihr Ma 2 A. 1; *cha·na* poss. dein Hi 17 A. 1, Ve 44 A. 2;

cha-pani ihr Ve 67 B. 1, poss. euer Ma 20 A. 6. — *cha-la-pol* du, ‚bhavān‘ ehrerbietig Hi 9 A. 2, Ma 15 B. 3, *cha-gwol* -θo- (?) Ve 40 A. 6. — *cha-thiṃ-gwo* einer wie du Hi 26 A. 3.

cha²: interr. was? Ve 59 B. 6.*

cha- II od. III?: gehen, kommen Ve 56 A. 6; *bhāgya-na* ~ glücklich sein Ve 68 A. 1.

chake: ~ *bec* Härte, ‚pāruṣya‘ Cā 209.*

cha-khë [*cha*¹]: zusammen (?) Ma 37 A. 4.

cha-je = *che-je* Ve 68 A. 7.

cha-mi: pr. pers. ihr Cā 133.

chay: Enkel Cā 141.*

chal [H: *char* ‚long pole or bamboo‘ ?]: ~-*laṃ-hāwo* Baumreihe CW 6. 3.

chā- I od. II?: scharf sein (?) Ma 33 B. 6 (*chāñāwo*).*

chā- IV?: *siya chāla* stirbt Hi 66 B. 5; *ma chālā* ist nicht vorhanden Hi 16 A. 3, kann nicht Ma 13 A. 4.

chāka: hart Cā 240.* Vgl. *chake*.

chāt: -?- Hi 3 B. 3.*

chāña: warum? Hi 17 A. 2, ~ -*na* -θo- Cā 247, *chāñā* Ve 4 B. 5.

chāna = *chāña* Hi 25 B. 5, Ve 72 A. 7; ~ *dhālasā* denn Hi 56 B. 3.

chāp [P: *chyāpi*]: Zwiebel CW 7. 33.

chāya¹ III: tragen Ma 26 B. 5; s. auch *pā*².

chāya²: wie? Ve 59 A. 4, wozu, warum? Hi 37 B. 3, Ma 1 B. 6.

chāyu: spitz CW 8. 39.

chi [Tib. *gćig*]: num. ein, nachgestellt Ve 75 A. 1, s. *dol*, *sat*; *chi-ya-na-kaṃ* nur einer Hi 74 A. 4, *chi-thë* -θo- Ve 68 B. 7. — indef. *kāl chiṃ* e. Zeitlang Ve 63 B. 7, s. auch *gu-li*, *gwo*, *su*.

chidra: ~-*bhākhā* feindliche Worte (?) Ma 21 A. 5.

chinë I: (ver)schließen Ma 8 B. 8, *vā kula* ~ die Zähne fest zusammenbeißen 15 A. 4; caus. *chinakë* = simpl. Ma 7 A. 7.

chi-pā: Farbe Cā 205.*

chi-mi: pr. pers. ihr Ma 32 B. 6.

chu¹: interr. was?, welches? Hi 88 B. 1, Ve 75 B. 2; rel. v. Sachen (corr. *u-gu-li*) Ma 10 B. 8; indef. Ve 74 B. 2; *chu chu* was auch immer Ve 71 B. 4, *chu chu dhālasā* welche denn? Cā 171. — *chu-ṃ*, *chu-nuṃ-ma* nichts, kein Ma 17 B. 6, 4 B. 6. — *chu-ña* was? Cā 111.

chu²: Maus Hi 59 A. 4.

chuya¹ II: [Fallen] aufstellen Hi 44 A. 3; aufsetzen [Kopf z. B.] Ve 37 A. 4; *kwo* ~ die Augen niederschlagen Ve 51 A. 4.

chuya² II [= ¹?]; (C. d. Verg. auch *chuyāwo*): *nām* ~ e. Namen geben Ma 5 B. 4.

chuya^{3} III: heizen Ve 13 A. 3, backen 12 A. 5; *chu-siṁ* Brennholz CW 6. 9.

chuya^{4} III: *sika* ~ sich tot stellen Hi 48 B. 5; *ya-thë* ~ hätscheln ‚lālayati' Cā 22.

che^{1} [Tib. *khyim*]: Haus Hi 39 A. 3, Ve 9 B. 5; ~-*cā* Häuschen, Zelt CW 4. 7.

che^{2}: pr. pers. = *cha*, du Hi 78 A. 2, Ve 50 B. 7, pl. ihr Hi 38 B. 3; poss. Hi 51 B. 4. — *che-s*(*a*)-*kal* ihr Ve 9 A. 2. — *che-thiṅa* deinesgleichen Ve 68 A. 5.

che- III od. IV?: sich bewegen (?) Cā 34 (*chelasā*).*

cheūli: Haut CW 8. 50.

che-je: pl. incl. wir Hi 23 B. 2, Ve 64 B. 7.

chec-lapë: [Zweifel] vernichten Hi 21 B. 1.*

ched-lapë [S: *chid*]: zerspalten Ve 36 B. 5.

‚chena': Glut (?) Ma 10 A. 7.*

chel: Stirn (?) Ma 33 B. 8.*

cho^{1} = *chu*, interr. Hi 38 A. 2, rel. 31 B. 1, indef. 28 A. 5; *cho-ṅaṃ* was auch immer 28 B. 3, *cho-nwoṃ* -θo- 78 B. 5; *cho*(*ṃ*)···*ma* nichts 87 B. 2, *chonwoṃ*···*ma* -θo- 78 B. 5.

cho^{2}: Getreide ‚sasya' Hi 44 A. 1.

cho-kha: ~ *bo-kha yāya* verleumden Cā 243.*

cho-khi-nwoṃ [*cho*^{1}]: irgend etwas Hi 59 A. 5.

choya^{1} [1. Form *chotaṃ*···*cholaṃ*, sonst III]: senden Hi 32 A. 1, Ve 67 B. 7, entlassen Ve 43 A. 3, Ma 10 A. 4, erlösen Ve 62 B. 3; *mokṣa* ~ erlösen Ma 16 B. 8. — Nach and. Verben zur Verstärkung d. Bedeutung Hi 63 B. 2, *pi tiṅa* ~ hinausjagen Ma 7 A. 8. — *chosë*(*ṃ*) *haya* hersenden Hi 87 A. 1. — *li choya* zurücksenden Ve 33 B. 4.

choya^{2} III [vgl. *chuya*^{3}]: brennen Ma 32 A. 2; caus. *choyakë* in Brand setzen 10 A. 7.

choya^{3} III [= *chuya*^{4}]: *sukhana* ~ hätscheln, liebkosen Cā 21.

cholu: Bez. eines Standes Ma 10 A. 3.

chyā- I od. II?: s. *nāp*.

chyātā: ~ *yāya* anfangen (?) Hi 82 B. 1.*

J

ja = *je* ich Hi 55 A. 2.*

jaṁ: das Mittlere CW 8. 50.

jak: part. nun, dagegen, aber Ma 6 A. 2.

jaṭ [vgl. S: *jaṭā*]: Flechte (der Büßer) CW 8. 74.

jantal [H: *jantar* ‚machine']: ~-*thāṅā-sal* Klang CW 1. 62.

jap-lapë [S: *jap*-]: *hāth* ~ die Hände falten Cā 223.*

japū: ~-*se* Jambu CW 6. 12.

jay-lapë [S: *jayati*]: besiegen Ve 68 A. 3.

jayāwo: scharf Ma 13 A. 6.

jalat: Leberfleck CW 8. 41.

jaladhu: Rücken Hi 48 A. 1.

ja'mma [S: *janma*]: Leben Hi 29 B. 5.*

jawo: rechts Ve 13 A. 3.

jā[1]: part. nun, aber, dagegen Ma 37 B. 1; *thathiṃ-jā-gu* Pā 70.

jā[2]: Essen Ma 11 B. 5.

jāke: Reis Ve 67 B. 3; *jāki* -θo- Ma 11 A. 2.* Vgl. *cokë.*

jāg-lapë [M: *jāg* ‚to awake']: Wache halten Ve 73 A. 4.

jācak [H: *jācak* ‚a beggar']: Bettler Ma 2 B. 1.

jājwolyamān [S: *jval-*, Intens.]: glänzend Ma 5 B. 1.

jāt [vgl. S: *yātrā*]: Fest Ve 48 B. 1.

jāy-lapë [S: *jāyate*]: geboren werden Cā 37, entstehen, wachsen Hi 74 A. 2; caus. *jāy-lapayakë* gebären Hi 85 A. 1.

jāya III: besteigen, ‚ā-ruh' Hi 15 B. 3; *su-tha jāsë* b. Morgengrauen Cā 159, s. *cwo, boha.*

ji[1]: num. 10, *ji-ma-ni* zwölf Ve 72 B. 6; *ji da-ta* zehnjährig Cā 21.

ji[2]: pr. pers. ich = *je*, Hi 19 B. 1, Ma 11 B. 6; *ji-gu* mein v. Sachen Ma 32 B. 6, *ji-gu-li* -θo- Ma 14 A. 4. — *ji-mi* wir excl. Ma 22 A. 8.

jika: roh, grausam Cā 232.*

jit-phol: Muskatnuß CW 8. 89.

jithi [vgl. H: *jeṭhā* ‚eldest']: alt, nur fem. Hi 62 B. 2; subst. eine Alte Ve 12 B. 5. Vgl. *jyāth.*

jinu: e. Teil des Stirnschmuckes des Maṇicūḍa Ma 32 B. 4.* Vgl. *jyonu.*

jiya III: können, möglich sein Hi 23 B. 5, Ve 50 A. 4; *jiwo kha* Zustimmung: gut!, so soll's sein Ve 74 B. 7; *ma jiwo* ist unmöglich Hi 87 A. 2. — *ji-kwo* möglich Hi 85 B. 4; caus. *jiyakë* fähig machen zu Ve 20 A. 2.

jil: Schwiegersohn Ve 21 A. 6; *jili* -θo- 23 A. 4.

jil-lapë [vgl. Mhr: *jiraṇeṃ*]: alt werden Cā 196[a].*

jil-svān: Jasminum grandiflorum CW 7. 23.

ji-lhāka [*ji*[2] + *lhāya*]: stolz Ma 33 B. 5.*

jivani [vgl. S: *jīvana*]: Lebensunterhalt Ve 27 B. 1.*

ju: Kaste (?); *brāmhaṇ-ju* Brahmane Ma 20 A. 8, 31 B. 4.

‚jum̃lum̃': Rücken, ~-*kwos* Rückgrat CW 8. 54.

ju-kwo [*juya*[2]]: Schicksal, Glück Hi 6 B. 1, Ve 40 A. 6; s. auch unter *juya*[2].

juya[1] II: geraten in, fallen in, gelangen Hi 30 B. 1, Ve 45 B. 4,

Ma 27 B. 4; *juñāwo haya* etw. vornehmen, beginnen Ma 10 A. 3. — *juta wonë* treffen Ma 4 A. 4, geraten in Hi 25 B. 5, sich stürzen auf Hi 21 A. 4; *juta bijyāya* fallen auf Ve 5 A. 5, gelangen zu Ma 23 A. 4.

juya[2] III: sein, werden Hi 4 B. 1, 38 A. 2, Ve 54 B. 2, 71 B. 5, Ma 14 B. 1; *ma juya* verschwinden Ma 36 B. 4; caus. *juyakë* bewirken Ve 74 B. 3, [Schmerz u. a.] zufügen Ma 34 A. 2, machen zu Ma 15 B. 5, *ma juyakë ma do* ist unabwendbar Hi 6 A. 2. — *amathë julasā* unter diesen Umständen Hi 37 B. 2; *julasanwoṃ* sogar, ‚api' 38 B. 3, *su* ~ wer überhaupt 38 A. 2, *yathe* ~ = *yathe* 15 A. 2; *tha julë* wenn es auch sein mag 21 B. 1. — *jukwo* zwar Ve 70 B. 3. — *jula(ṃ)* nach Subst. was — angeht Cā 11, *julasā* -θo- Ma 2 A. 4, *jusā* -θo- Ma 16 A. 7, *jukwo* -θo- Hi 55 B. 2, *tha jula* -θo- Hi 55 B. 3, in Aufzählungen sowohl — als auch Cā 20. — *juya* bildet umschriebene Verbalformen Hi 45 A. 4, Ma 12 A. 2; bildet zusammengesetzte Verbalausdrücke: *ānand* ~ erfreut werden Hi 30 A. 4, *utpatti* ~ entstehen Ma 10 B. 1, *udaya* ~ aufgehen v. d. Sonne Ma 4 A. 2, *uddhāra* ~ gerettet werden Ma 34 A. 3, *kaṃpamān* ~ erzittern, *duḥkha* ~ unglücklich werden Ve 74 B. 2, *saṃtoṣa juya* zufrieden sein; s. auch *ichā, uthay, dṛṣṭi, bāṃchā, bṛdhi, mocan, las.*

jul [H: *jul* ‚cheat, trick']: Spiel Ve 21 A. 6, ~ *lvāya* spielen Cā 250, ~ *two-* -θ- Ve 55 B. 5.

julu-hu: müde Hi 23 A. 5.*

juvāl [P: *juwāre* ‚gambler']: Spieler Ve 55 B. 6.

je: pr. pers. ich Hi 37 B. 1, 57 A. 1, Ve 12 B. 5; poss. mein Hi 15 A. 3, Ve 50 A. 3, *je-gu* -θo- Ve 9 B. 4. -*je-pani* pl. exclus. wir Hi 26 B. 3, Cā 133.

jeka = *jika* Cā 232.*

jela = *jeka* Cā 50.*

jel [S: *jala*]: Wasser Ve 50 B. 2.*

jeṣṭ [S: jyeṣṭha]: der älteste Ve 66 B. 3.*

jokh-lapë [H: *jokh* ‚weight']: schätzen Cā 237.*

jokwo = *jukwo*, s. *juya.*

jog [S: *yoga*]: ~ *yāya* Yoga üben Ma 5 A. 4.

joj-lapë [S: yogya?]: geehrt werden, ‚pujyate' Hi 87 A. 5.

jod [= *jor*]: ~ -*yāñā-lapë* vereinigen Ve 65 A. 3.*

joni [S: *yoni*]: Schoß Cā 37.

jol[1] [P: *jor* ‚couple, pair']: *vāsā ni-jol* zwei Pflüge Cā 186.*

jol² [H: *jaur* ,violence' aus Pers. *zōr* ,robur, vires']: Macht, Aufwand Ve 68 B. 2.

jaubhan [S: *yauvana*]: Jugend Ma 5 B. 7.*

jau-se: Flaschengurke CW 7. 35.

jwogya [S: *yogya*]: würdig Ma 5 B. 6.

jwonë I: nehmen, ergreifen, anfassen Hi 12 B. 3, Ve 31 A. 6, Ma 23, A. 8; caus. *jwonakë* Ma 25 B. 2.

jwoya III: 1) gehen Hi 91 B. 3; 2) sich ergötzen Cā 180.

jwol: Höhle Ma 5 A. 6.

jyā- I od. II?: verfertigen Ve 34 B. 6; s. auch *nāp*.

jyā: Werk Ma 33 A. 8, *jyā choya* e. Werk verrichten Cā 71; Handwerk, Kunst Ve 41 A. 7; ~-*sāl* Werkstatt CW 4. 4; *jyā sawo* kunstverständig Ve 34 A. 5; s. auch *mho*.

jyāk: s. *gvā-lṛ, tap*.

jyāca: kunstverständig Ve 34 A. 6.

jyāth: alt, nur masc. Hi 60 B. 1. Vgl. *jithi*.

jyū = *jiyu* von *jiya* Ma 37 A. 7.

jyonu = *jinu* Ma 32 B. 8.*

jh

jha: pr. pers. du (?) Hi 57 B. 3.*

jhaṃgal: Vogel Hi 41 B. 4.

jha-je: pl. incl. wir Hi 20 A. 1.

jhā: ~ *minakë* = *minakë* (?) Ma 26 B. 8.*

jhāya¹ III: grasen, weiden Hi 80 B. 4.*

jhāya² III: müde werden Hi 94 B. 2; *jhāwo* Ermüdung CW 1. 73.

jhāl [M: *jhāḍa* ,tree, bush']: Gras Cā 151.*

jhāli [M: *jhārī* ,drinking vessel']: Gefäß Ma 19 B. 8.*

jhāsu: Seufzer, ~-*kāl taya* seufzen Ma 23 A. 3.

jhāso: -θo-, ~ *taya* seufzen Ve 68 A. 4.

jhāsvā: -θo-, ~ *taya* seufzen Hi 47 A. 2.

jhi = *ji* zehn Ma 3 B. 6.*

jhi-ji: pl. incl. wir = *jha-je* Ma 2 B. 7.

jhyātu, °to: lieb, teuer Hi 61 A. 2; ~-*së wolaṃ* ward lieb Ma 2 B. 4. — *jhyātukë* lieb gewinnen Ve 70 A. 4.

jhyāl [P: *jhyāl*]: Fenster CW 4. 6.

ṭ

ṭa- I od. II: sich daran machen Hi 27 A. 2.* Vgl. *ṭënë*.

ṭawo: groß Hi 49 B. 1, Ve 80 A. 4, laut Hi 48 B. 2; ~ *mī* Höllenfeuer CW 1. 24, ~ *sal* Udātta 1. 63. — *ṭawo-cokaṃ* sehr Pā 32, ~-*cokan* groß Ma 32 A. 7; ~-*cotaṃ* sehr Ma 14 A. 3, ~-*cotana(ṃ)* groß Ma 36 B. 4, sehr 16 B. 4; ~-*chān* sehr Ve 70 A. 4; ~-*ji* mannig-

faltig Ma 38 A. 3; ~-*dhaṃ* Ve 30 B. 5, ~-*dhaṅ* Hi 36 A. 1, ~-*dhan* Ma 17 A. 2 groß; ~-*dhani* reich Ve 22 A. 5; ~-*dhāy* reich Hi 31 B. 1; ~-*dhi* groß Cā 298, ~-*dhik* -θo- Hi 72 B. 5; ~-*mi* reich Ve 66 A. 7.

taṃkā [S: *ṭaṅkā*]: e. Gewicht Ma 25 A. 4.

ta-cho-lā: ‚jyeṣṭha' Mai-Juni CW 1. 49, *tacho-lā dita-lā* Sommer 1. 52.

tata: ~-*ji* mannigfach (?) Ma 38 A. 3.*

tatkāl [S: *tad* + *kāla*]: ~-*na* plötzlich Cā 264, sofort Ma 32 B. 6.

tatā: ~-*kehem̐* Schwester CW 8. 27.

tathë V: zurücklassen, verlassen Ve 52 A. 5; bez. nach d. 4. od. 5. Form eines anderen Verb. die vollständ. Durchführung einer Handlung Ve 36 A. 2; *wõṅā tathë* verlassen, im Stich lassen Ve 71 B. 2; s. auch *tāthë*.

tanë I: verschwinden Hi 19 A. 1; caus. *tanakë* s. *kwo*; s. auch *pi*.

tap¹ [S: *tapas*]: Askese Cā 95.

tap²: ~-*jyāk* Topf Hi 52 A. 1.*

tapaṃ [vgl. Be: *tap* ‚to heap together' ?]: ganz adv. nachgest. Hi 65 B. 3.

tapasi [S: *tapasvin*]: Büßer, -in Ve 69 B. 3.

tapasvāk: ~-‚*gũm̐*' Abgrund CW 5. 2.

ta-pyaṅ: gerade adj., ~-*gū* unvollkommene Form des Regenbogens CW 1. 41.

tam [M: *tamasa* ‚to be enraged']: Zorn Ve 14 A. 3; ~ *cāya* zornig werden Hi 42 B. 5, ~ *thulë* schmollen CW 8. 5.

taya¹ III: 1) stellen, setzen, legen Hi 67 A. 3, Ve 7 B. 2, Ma 32 B. 1, unterbringen Ve 32 B. 1; 2) handeln, tun Hi 62 A. 5, Ve 55 A. 3. — *ahaṃkāra* ~ Stolz zeigen Ma 21 B. 4; s. auch *ās*, *cit*, *cet*, *khwobi*, *jhāsvā*, *pi*, *mhya*.

taya² III [= ¹ ?]: 1) nach 4. od. 8. Form bez. eine vollendete Handlung Hi 3 A. 1, Ve 50 A. 7; 2) nach C. d. Verg. bez. Intensivum Hi 36 A. 5, Ma 6 A. 5; 3) *ma tawo* = *ma te(wo)* Hi 6 B. 5.

taya³: ~ *svāya* zusammenbiegen Ma 32 B. 7.*

tajāl [H: *taiyār* ‚ready']: fertig, bereit, ~ *yāya* bereiten, fertig machen Ma 9 A. 7, ~ *juya* fertig werden 12 B. 5.

tal¹: Verwandter Ve 57 A. 4.

tal²: ~-*sa* oben auf (?) Ve 32 A. 6.*

tal-lapë [S: *tar-*]: überschreiten (Fluß u. ä.) Cā 10.

talkā: Ohrschmuck CW 8. 77.

talkāli [H: *tarkārī* ‚an esculent vegetable']: Gericht, Essen Ma 11 A. 2.*

tasal [M: *tasar* ,silk']: Gewand aus gebleichter Seide CW 8. 81.

tā- I od. II?: *kuṭ* ~ in Stücke schneiden Ma 14 B. 6.*

tā-u-tin, -tiniṃ: adv. lange (?) Ma 23 A. 3.*

tā-kāla(ṃ): lange Zeit Hi 20 A. 5, Ma 25 A. 8; ~ *dato* -θo- Ma 31 A. 3; *tā-kālyā mitra* langjähriger Freund Hi 55 A. 2.

tāthë = *tathë* Ve 72 B. 6.

tā-dato: adv. lange Ve 36 A. 6.

tād-lapë [S: *tāḍayati*]: schlagen Cā 21.

,tāndaba': Lähmung CW 1. 75.

tāp [H: *tāp* ,warmth']: Wärme, Hitze Cā 289; ~-*nowo* -θo- Ma 4 A. 2.

tā-pāya: ferne sein Ma 33 B. 2, *tā-pāka* adj. ferne CW 8. 20, *tā-pālë* adv. ferne Ve 46 A. 2.

tāya III: 1) hören Hi 22 A. 3, Ma 16 A. 2; 2) riechen Ve 32 A. 1.

tāyine: adv. ferne Hi 59 A. 4, ~-*na* aus d. Ferne 56 B. 1.

tāyune [= vorherg.]: weit weg Ve 80 A. 3.

tāl: s. *ne*, *poḷ*.

tālay: *ch-g* ~ *yāya* e. Sache ein Ende machen Ma 27 A. 5.

tāldhal [H: *tāl* ,beating time (in music)']: Taktschläger CW 1. 67.

tā-hāka: hoch Hi 12 A. 3.

tā-hāwo: lang Cā 247.

tiwo: nach 3. Form od. C. d. Verg. = Impr. des einf. Verbums Ve 60 A. 5, s. *tewo*.

ti-dhu(ṃ): Hyäne CW 7. 1.

tini: s. *āwo*, *thani*.

tinë I: s. *kwo*, *pi*, *sap*, *hāk*.

tiṃti: s. *nhuya*.

ti-pāyal [*tiya* + *pāyal* H ,ankle']: Fußring CW 8. 80.

tiya III: sich schmücken Ve 7 A. 4; caus. *tiyakë* sich schmücken lassen, schmücken Ve 23 A. 5, 75 A. 7.

til[1] [H: *til* ,a beauty spot']: CW 8. 42.

til[2] [*tiya*]: ~-*hil* Schmuck Hi 90 B. 3.

til[3] [S: *tīra*]: Ufer Ve 31 A. 5.

tili [vgl. M: *tiriā* ,woman']: Frau Cā 287.

ti-sā [*tiya*]: Schmuck Ve 43 B. 5.

tu: part. nun, eben Ve 74 A. 3, Ma 22 A. 1.

tu- I od. II?: s. *phe*.

tuti: Bein Ve 76 B. 6.

tuth: Brunnen CW 2. 4.

tunāth: Söller CW 4. 10.

tuni = *tini* Cā 108.

tunë I: erreichen Hi 24 B. 1; *śakya-na tuna-thë* nach Kräften Hi 41 A. 3, *śakya-na tu-kwo-saṃ* -θo- 27 B. 3; *tu-ka* erreichend, reichend bis Ve 43 B. 6, Ma 38 A. 4.

tuṃthi = *tuth* Pā 15.*

tuppā: s. *su*-~.

tuphe: Besen CW 4. 13.

tuya II = *twoya* Hi 88 B. 1.*

tulakan: *~-māl* Frauengürtel.

tulë[1] IV: *gwol* ~ niedersinken Ma 15 A. 6.

tulë[2] [S: *tulya*]: *ch-g-wo* ~ e. Sache gleich Hi 70 B. 2; ~ *yāña* in gleicher Weise Hi 39 B. 5.

tu-se: Cucumis utilissimus Cā 7. 35.

te: s. *ma-*

te·wo: mit 3. Form u. C. d. Verg. = Impr. d. einf. Verbums Cā 291; s. auch *ma*.

tej [S: *tejas*]: Licht, Glanz Ve 59 A. 1.

tenë I = *tinë*.

teya[1] = *taya*; caus. *teyakë* anbringen Ve 76 B. 5, sich anschicken Ve 16 A. 2.

teya[2] III: müssen Ve 74 B. 5; nach *ma* sollen, dürfen, ziemen Hi 66 A. 3, Ve 12 B. 4.

te-phu: Nabel CW 8. 59.

tënë I: nach 3. Form: in Begriff sein Ve 71 A. 3, Ma 7 B. 6, wollen Ve 63 A. 7; caus. *tënakë* = simpl. Ma 30 A. 6. — *ma tënë* nicht können Hi 61 A. 1.

tok[1]: s. *kol*.

tok[2]: ~ *du-woya* zerbrechen intr. Hi 27 B. 3; ~ *pulë* bedecken, einhüllen Ma 5 B. 2, die Oberhand gewinnen Ve 36 A. 3; ~ *lhāya* zerschneiden Cā 70.

toti = *tuti*, Bein Hi 48 A. 1.

tonakë[1] = *tanakë*, s. *kwo*.

tonë I [Tib. *ₒthuṅ-ba*]: trinken Hi 81 B. 2; caus. *tonakë*[2] zu trinken geben Ve 7 A. 2.

tosan: arm Cā 141.

two- I od. II: s. *jul*.

twoya[1] II: untersinken Hi 88 A. 5; caus. *twocakë* untersinken lassen Hi 85 B. 4.

twoya[2] III: strahlen, scheinen Ma 4 A. 1.

twoyi [*twoya*[2]]: *~-milā* Mondschein Ma 4 A. 1; *toyiwo* weiß CW 7. 11.

twoyu [*twoya*[2]]: weiß CW 1. 55; *~-milā* Mondschein CW 1. 47; *~-belā* -6o- Ve 45 B. 7, *toyu-belā yāya* v. d. Monde: scheinen Hi 12 B. 2; *toyuwo* hell Cā 257, *~-cāk* Pocken CW 8. 44.

twoḷ-të V: verlassen Hi 94 A. 4, Ma 34 A. 7; vermeiden Hi 55 B. 5, aufgeben Ve 44 A. 1; *prān* ~ das Leben verlieren Ve 70 A. 7; *ch-g-na twoḷ-taṃ* Umschreib. d. Ablativs Hi 93 B. 2; mit Neg. *twoḷ ma tawo* Hi 2 A. 5.

twoḷ-tu- I od. II? = *twoḷ-të* Ma 13 B. 3 (*-tuṅāwo*).*

twoh, °ho: Vorwand, *~·na* unter d. Vorwande Ve 5 B. 6.

,tyabhūla‘: *~·se* d. indische Tamarinde CW 7. 15.

tyā- I od. II: ermüden (?) Ve 58 B. 2.*

trāhimān [vgl. S: *trāhi*, imp. v. *trā* ‚beschützen‘]: etwa: von Furcht erfüllt Ma 32 A. 5.

tri = *tili* Frau Ve 58 A. 6.

tvā-: hacken (?), s. *siṁ-tvāka*.

tvāt: Schnabel CW 7. 15.

tvāya = *nvāya*, *lvāya*.

th

tha[1]: adv. herauf, heraus; ~ *kāya* herausnehmen, -holen Ve 21 A. 1; *tha boyakë* (*boya* III) emporsteigen lassen Ma 30 A. 3, ~ *swoya* (III) i. d. Höhe blicken Ma 23 A. 3, *tha hāya* ([2]III) *ch-g-na* etw. überschreiten Hi 31 A. 2.

tha[2] = *thwo* Hi 16 B. 3, Ve 21 A. 1.

tha[3]: hier Ve 67 B. 2.*

thawo: pr. refl. für alle Pers. Hi 29 A. 5, Ma 6 A. 1; poss. -θo- Hi 17 A. 5, Ve 68 A. 3, Ma 1 B. 3; *thawo thawo* jeder sein eigenes Ve 75 A. 6; *thawo sukh* Selbständigkeit Hi 62 B. 2.

thaṃ: nachgest. bis — zu CW 8. 57; ~ *woya* sich erbrechen CW 4. 88, ~ *lhanë* vorstrecken Hi 16 A. 1, ~ *sālë* lachen (?) Hi 88 B. 4.

thaṃ-ko: Gaumen CW 8. 70.

thata [*tha*[1]]: ~ *haya* (III) herausbringen Ma 5 B. 3, ~ *yanë* emporheben Ma 23 B. 2.

thathi(ṃ) [*tha*[2]]: pr. dem. adj. dieser Ma 28 A. 3, ein solcher Ve 28 A. 1, so vor adj. Ve 8 A. 3. — *thathi*(*ṃ*)*-mha* nur v. Pers. ein solcher Ve 41 A. 3; *thathi*(*ṃ*)*-gwo* v. Sachen -θo- Hi 86 A. 5; *thathi*(*ṃ*)*-ña* v. Pers. u. Sachen -θo- Hi 46 A. 1, Ma 5 B. 1, so Ve 8 B. 3; *thathi*(*ṃ*)*-gwo-mha* v. Pers. ein solcher Hi 31 A. 3; *thathi*(*ṃ*)*-gu-mha* -θo- Cā 126; *thathi*(*ṃ*)*-ña-mha* -θo- Ve 33 A. 4; *thathi*(*ṃ*)*-na* = °*-ña* Ma 33 A. 4.

thathë(ṃ) [*tha*[2]]: so, auf diese Weise Hi 86 A. 5, Ve 7 B. 5, Ma 21 B. 6; dann, darauf Hi 13 B. 2, Ve 68 A. 3; dieser, solcher Ma 7 B. 4. — *thathë*(*ṃ*)*-gwo* solches Cā 52.

thatho [*tha*[2]]: darauf Hi 88 A. 5.*

thana [*tha*[2]]: hier, dort Hi 70 A. 5, Ve 28 A. 1, Ma 6 A. 5; ~*-tini* -θo- Ve 76 A. 1; dorthin Ve 50 B. 6; darauf, dann Hi 94 A. 5.

thanaṃ-li = *thwona*(*ṃ*)*-li* Ma 3 A. 7.

thani [*tha*[2]]: heute Hi 45 B. 5, Ve 31 B. 2; ~*-tini*, *-tunï* -θo- Hi 26 A. 3; *thani-na* von heute ab Ve 34 A. 1, *thanina liyā* -θo- Ve 43 B. 7; *thaniyā* heutig, ~ *din-sa* am heutigen Tage Ma 15 B. 5; *thaniyā āwo-talem* bis heute Ma 10 B. 5; s. auch *adyāpi*, *prasthāb*.

thanë[1] I: stellen, setzen Hi 82 A. 4.

thanë[2] I: füllen Hi 68 A. 3.

tham: selbst Hi 35 B. 4, Ve 75 B. 4, Ma 35 B. 2; *tham tham ëyā* wie jeder selbst wünscht Hi 32 A. 2. — *tham-thë thamaṃ* von selbst, freiwillig Hi 74 A. 2, *tham-thë tham-naṃ* -θo- Ma 13 A. 7, *thawo-ta tham-naṃ* -θo- (?) Ma 13 A. 6.

thaya III: *man-sa* ~ sich einprägen Ma 19 B. 7; caus. *thayakë* erlangen Cā 173.

thala [*tha*²]: *thala-naṃ nisëṃ* in Zukunft Hi 64 A. 5.*

thala-: ~-*laṃ-nuwo* Zittern CW 1. 74.

thalu: Schulter (?) CW 8. 91.

tha-siṁ: Pinus longiflora CW 6. 17.

tha-hā [*tha*¹]: herauf, hinauf Ve 5 A. 3.

thā¹ = *tha*¹; ~ *hāya* (III) hinaufsteigen auf Ve 27 B. 6.*

thā²: Ort, Platz Hi 75 B. 5.

thā-³ I od. II?: sich aufhalten (?) Ve 9 B. 5; s. auch *pātalā*.

thāku: schwierig Ve 73 B. 1.

thākwo: -θo- Hi 54 A. 4.

thān [H: *thān* ‚locality‘]: Ort, Platz Ma 6 B. 4.

thānā: Lager (?) Ma 22 A. 8. Vgl. *thvānā*.

thāya¹ II: (e. Instrument) spielen Ma 3 A. 4; caus. *thākë* -θo- 6 B. 2, *thācakë* -θo- 22 A. 2, *thātakë* spielen lassen 25 B. 2.

thāya²: Ort, Platz Hi 33 B. 2, Ve 71 B. 3; *pi hāya thāya* Ausgang Hi 25 B. 2.

thās: -θo- Ma 24 A. 8.

thā-hā: herauf, hinauf Ma 3 B. 1, heraus Hi 18 B. 2.

thi(ṃ): enclit. ein solcher wie Ve 29 A. 5; *thi(ṃ)-mha, -gwo, -ṅa,- ṅa-mha* -θo-; *cha-thi(ṃ)-ṅa-mha mitra* ein Freund wie du Ma 12 B. 2, *cha-thiṃ-gwo* deinesgleichen Hi 26 A. 3; s. auch *tha-thi(ṃ)*.

thika: strahlend Ma 5 B. 1.

thithi(ṃ): gegenseitig, untereinander Ve 31 B. 1, Ma 22 B. 7; gemeinsam (?) Ma 22 B. 7.

thiya III: berühren Ve 43 A. 6; *thiṃ ma thisë* ohne überhaupt zu berühren Hi 90 B. 1.

this-lā: ‚mārgaśīrṣa‘ November-Dezember CW 1. 48; *this-lā poslā* Winter 1. 51.

thu¹ [*thwo*]: ~-*gu-li* dies subst. Ve 69 A. 7; *thu-gu* sein, ‚tasya‘ Ma 1 B. 3.

thu-² I od. II?: anbringen (?) Ma 4 A. 8.*

thukā: fürwahr Hi 21 B. 4.

thuki [*thuya?*]: Koch (?) Ma 11 A. 2.*

thuti [*thu*¹]: pr. dem. Ve 29 A. 2, so beschaffen Hi 5 B. 4; so, ‚iti‘ CW 1; ~-*na* deshalb Hi 9 B. 5.

thutena = *thutina* Cā 169.*

thuya III: kochen Ma 11 A. 2.

thulë IV: besitzen Cā 143, [Gefühle] hegen CW 8. 1; s. auch *tam*.

thetu: hier Ve 12 B. 3.
thethe(ṃ) = *thithi(ṃ)* Ve 19 A. 4.
thenë I = *thanë*[1] Ve 75 A. 7.*
thë(ṃ): enclit., Vergleichspartikel, wie Hi 37 B. 2, Ve 61 B. 5, Ma 11 A. 3, nach Gen. Ve 66 B. 6; *~-ṅanaka(ṃ)*, *-ṅanakā*, *-ṅānakāwo* -θo- Hi 41 B. 3, Ma 4 A. 1, Ve 68 A. 2.
thëṃg [H: *ṭheṃgā* ‚club, cudgel‘]: Stock, ‚laguḍa‘ Hi 48 B. 5.
thënë I: erreichen, gelangen nach, ankommen in Hi 91 A. 1, Cā 179, Ve 65 A. 2; caus. *thënakë* -θo- Ve 54 B. 2, *thënakala woya* -θo- Ma 7 A. 1, *thënakala yanë* hinbringen Ma 26 B. 8. — *li thënë* zurückkehren Ve 72 B. 6.
thokā: s. *svān*.
thwo: pron. dem. dieser, -e, -es Hi 37 A. 4, 59 B. 3, Ve 56 A. 3, 67 B. 4, Ma 10 A. 1; *~-mha* nur v. Pers. Hi 75 A. 4, Ve 51 A. 7; *~-gu-li* nur v. Sachen Hi 11 B. 3, Ma 15 A. 6.
thwo(ṃ) [Tib. *ₒthuṅ-ba*]: berauschendes Getränk Cā 149; *thwo nakāwo-mha* e. Trunkener Cā 7.
thwowo = *thawo* Ve 73 B. 1.
thwo-kuth [*thwo(ṃ)*]: Schenke CW 4. 5.
thwo-chi-nwoṃ = *gwo-~* Hi 3 A. 2.
thwo-ta = *thwote* Ve 56 B. 6.
thwoti = *thwote* Cā 120, *~-tā* pl. Hi 66 A. 5.
thwote: pron. dem. = *thwo* Hi 75 B. 5, Ve 78 A. 6, Ma 9 B. 2; *~-tā* plur., nur subst. Hi 20 A. 5; *thwote-gwo* dieses Cā 290; *thwote-na* deshalb, darum Hi 56 A. 2, Ve 68 A. 1; *thwote-yākena* aus diesem Grunde Cā 68.
thwotwo-thë(ṃ): so Hi 50 A. 1 (nur Hi!); *~-sëm* -θo- Hi 19 A. 2.
thwothi(ṃ)-ṅa = *tha-°* Ma 29 A. 1.
thwo-thë: so Cā 189.
thwona(ṃ)-lī: darauf Hi 46 A. 3, Ve 51 A. 6, Ma 6 B. 7; *~-liwo* -θo- Ve 15 A. 3; *~-li thë(ṃ)* -θo- Hi 24 A. 2, Ve 70 A. 3.
thwola [4. Form v. *thwolë*]: Besitzer, Herr Hi 44 A. 3; *guṇa-thwola* mit Tugend begabt Ve 33 B. 6.
thwolë IV = *thulë* Cā 42.
thwo-liwo(ṃ): darauf Cā 23.*
thwo-sā = Stier Cā 242.*
thyāka[1]: *sutha ṅha* ~ vor Morgengrauen Cā 124.
thyāka[2]: *~-kāy* leiblicher Sohn CW 8. 26.
thyātu: feucht, schleimig Ve 31 A. 5.*
thyūsano: Conz. v. *thiya* Pā 66.*
thvak: wiederum; *~-sal* Widerhall CW 1. 64; *thvakaṃ-thvakaṃ* immer wieder, ununterbrochen Ma 27 A. 2.
thvaya III: pflücken Ma 26 B. 6.
thvānā = *thānā* Ma 22 A. 4.*

d

da: Jahr Hi 49 B. 1; *ji-ma-khu da-yā* sechzehnjährig Ma 2 A. 6; pl. *dato, data* Cā 21.

dakwo: adj. ganz Ma 39 A. 3; *dakwo dikwo* alles mögliche Ve 68 A. 7; pl. suff. Cā 200.

dato: s. *tā-, da.*

dathu: Mitte, in die Mitte Hi 82 B. 2, *~-sa* in der Mitte, mitten in Ve 7 A. 4, *~-naṃ* aus der Mitte Ma 10 B. 1.

datho: -θo- Cā 153; *~-tvāpal* Bergabhang, Tal CW 5. 2, *~-lā* Mittelfinger 8. 64.

dadā: älterer Bruder Ve 65 A. 2.

dani: Farbe, s. *lā, ku.*

danë I: aufstehen Ma 16 A. 4; steigen auf, besteigen *ch-g-sa* Ve 37 B. 1; *ch-g-na* herabsteigen von Ma 6 B. 7; anwenden (?) Hi 89 A. 5; *nām ~* e. Namen haben 30 B. 3. — *che danë bhuṃ* Ort, wo ein Haus gebaut ist CW 4. 15; s. auch *wop.*

dandabā: Trommel CW 1. 65.

dabu dabu: kleine Trommel CW 1. 65.

dabul: Tanzbühnenplatz CW 1. 68.

daya (1. Form *dataṃ,* 4. *dawo, do, du,* 5. *dayā*): sein, existieren Hi 18 A. 1, 65 A. 5, Ve 28 A. 1, Ma 21 A. 8; umschreibend, ohne Änderung d. Bed. Hi 44 B. 5, Cā 182. — *ma dayā wonë* verschwinden Ma 32 A. 4, *ma dayāwo conë* verschwunden sein Ve 34 B. 4; *woya dataṃ* es ist möglich zu kommen Ma 23 B. 1; *khanë ma daya* unsichtbar werden Ma 36 A. 2; caus. *dayakë* erlangen, beschaffen Hi 61 A. 1, herstellen, machen, bauen, veranstalten Hi 25 B. 2, Ve 35 B. 4, Ma 9 A. 7; *wonë ~* Zutritt gewähren Ma 10 A. 2, *khanë ~ = khanakë* Ma 8 A. 5, *khanë ma ~* unsichtbar machen Ma 36 A. 1; *cet ma ~* mutlos sein Ve 42 B. 2; *ch-g ma dayakaṃ* ohne etwas Hi 87 A. 2, *ma dayakāwo* -θo- Ve 70 A. 4, *yāka ma dayakaṃ* ohne zu machen Hi 67 B. 1, s. *bo.*

dayā: ~ *samastaṃ* alle Hi 51 B. 2.*

daṁl [S: *dala* ‚small shoot or blade' Apte]: Stengel Cā 164.

dal[1] = *dol* Hi 57 A. 5.*

dal[2]: s. *lak-.*

dalapati [S: *dala* ‚body of troops' Apte]: Truppenführer Ve 54 A. 3.*

dalapë V: s. *kha.*

darji [vgl. Mhr: *darjī* aus Pers. *dărzī*]: Schneider.

darth [S]: Furagierung (?) Ve 9 A. 4.*

dal-bi: Regenwurm CW 2. 7.

dastul [H: *dastūr* aus d. Pers.]: Herkommen Ma 18 B. 1.

,dahaṁ̈': See CW 2. 4.

dah-lapë [S: *dah-*]: verbrennen tr. Ve 70 B. 7.

dā: Harz (?) CW 8. 87.

dāk: Fett Ma 14 B. 5.

dākwo = *dakwo* Hi 66 A. 2.

dāju [P: *dājyu*]: älterer Bruder Pā 28.*

dātabya [S: *dātavya* ,zugeben']: ~ *yāya* Gaben geben Ma 3 B. 5.*

dāti: jüngerer Bruder Ve 65 A. 4.*

dān [S: *dāna* ,Gabe']: ~ *biya* tr. etw. schenken Ma 5 B. 8, ~ *yāya* tr. jmd. beschenken Hi 90 A. 1.

dāya III: schlagen Ma 15 A. 8.

dāh-lapë = *da°* Ve 55 A. 4.

di-[1] I od. II?: schneiden Ma 32 B. 4. Vgl. *li-*.

di-[2]: *ma disëṃ dhāya* das Unaufhörliche CW 1. 28.

dik: s. *wō*.

dikë V: hineingießen Ma 14 A. 5.

dicatakë V: drücken, pressen Ve 7 A. 6.*

dit-lā: ,āṣādhaḥ' Juni-Juli CW 1. 50.

ditakë V = *dica°* Ma 32 B. 8.*

dil: *chāna ma dhāsëṃ dil* ,kiṃ na sambhāṣasē' Hi 26 A. 1.*

di-sanë: bitte!, *yāna* ~ tue, bitte! Hi 80 B. 5, nimm fürlieb! 39 B. 1.

du[1] = *dawo* Hi 39 A. 5, bes. nach *ma* Hi 56 A. 1, Ve 32 B. 3, nach 3. Form = einf. Verb. + Neg. Cā 196, es läßt sich nicht, ist nicht möglich Ve 56 B. 6; *ma du swoyāwo* ohne daß ... es merkten Hi 41 B. 4; *ma duṅāwo* wenn nicht ist Cā 136.

du[2]: adv. hinein Hi 67 B. 1, Ve 25 B. 1; *du kāya* (III) sammeln Cā 91 [Arme und Beine] einziehen Cā 107; ~ *phiya ch-g-sa* veranlassen zu Ma 6 B. 1; ~ *biya* (II) hineindringen Hi 48 A. 2; ~ *hāya* (III) -θo- Ve 65 B. 7, hineingehen Hi 32 A. 3, hineinkommen 95 A. 2.

du wonë [*du*[2]]: drinnen Hi 32 B. 3.

dukhi [vgl. S: *duḥkhin* ,unglücklich']: ~ *yāya* unglücklich sein Hi 42 A. 1.

dugaṃ, °gan: Menge, Quantum Ma 9 A. 5.

dugva: Milch Hi 19 A. 2.*

duta [*du*[2]]: ~ *kaya* [Atem] einziehen Ma 23 A. 3; ~ *haya* hineinführen Ma 9 B. 5, sammeln Cā 139.

dutho [*du*[2]]: ~ *lu-khā* innere Tür CW 4. 9.

dudu [P: *dud* ,milk']: Milch Ve 32 A. 4; weibliche Brust Hi 83 A. 4, *dudu to cā* Säugling CW 8. 37, ~ *-pipil* Brustwarze 8. 60.

dune [*du*[2]]: das Innere CW 1. 38, zwischen, drinnen in CW 4. 3.

duya: ~ *jhaṃgal* Feldlerche CW 7. 7.

duli [vgl. S: *dōli*]: Sänfte Ve 75 B. 4.

duvāl [M: *duār* ,door-way']: Tor Ve 76 B. 5.

duhā [*du*[2]]: hinein Ve 6 B. 1.

dṛti [= *dṛṣṭi*?]: ~ *taya* erblicken Ve 48 B. 7.

dṛṣṭi: ~ *juya* (III) erblicken Ve 11 A. 5.

de: Dorf Ve 28 A. 1.*

dewone: *ch-g-yā* ~ örtl. vor etwas Ma 2 A. 8, draußen vor 7 A. 1; *de-wone* -θo- 4 A. 4.

dewol [Hi *deval* ‚a small temple']: Tempel Ve 36 B. 3.

de-guli: ein Mantra (?) Ve 74 A. 5.

ded-lapë [vgl. H: *der* ‚delay']: aufschieben Ve 63 A. 1.

dedh [vgl. S: *dṛḍha* ‚fest']: ~ *yāya* fest sein Ve 10 A. 4.

den: *cyā den guna* achtfach Cā 297.

daiyub: Gottheit Cā 270.*

dënë I: schlafen Ve 23 B. 1; *dënā-kothā* Schlafstube CW 4. 5; *dënë-lāsā* Ruhebett 8. 92, *dë-lāsā* -θo- Ma 18 A. 2.

do = *dawo* CW 8. 11; bes. nach *ma*, *ma do* = *ma du* Hi 62 B. 3, Ve 19 A. 3, *ma do-gu-li* unerreichbar Hi 75 A. 3; *do-na* infolge, weil, Hi 25 A. 1, *kāl-yā* ~ weil die Zeit da ist Ve 60 A. 7; *kārya-yā* ~ wie es in d. Natur d. Sache liegt Hi 66 B. 5; *ma* ~ weil ... nicht ist Hi 34 B. 1.

dokhal: Andropogon Schwenanthus CW 6. 37.

dokhi = *dukhi* Hi 75 A. 4.*

doṃgā: Nachen CW 3. 6.

dol: num. tausend, gew. *dol-chi* Ve 70 A. 2.

dwo: Haufe, Menge Ma 4 A. 4.

dwokā: -θo- (?) Ma 3 A. 4, *bidyā-dwokā-sa* ‚vidyāsu' Cā 31.

dyāk: -?- Ve 58 B. 1.

dvāl [= *duvāl*]: *ch-mh-yā* ~-*na* durch Vermittlung Ve 69 B. 5.

dh

dhanaku [vgl. M: *dhanakuṭā* ‚bow-form apparatus for catching rats']: Bogen (?) Ma 22 A. 2.*

dhani [M: *dhani* ‚wealthy']: ~-*panisa cheṃ* Herrenhaus CW 4. 6.

dhanukhatā [s. *dhanaku*]: Bogen (?) Ma 26 B. 5.*

dhaṃdā [vgl. H: *dhandā* ‚work']: Schmerz, Qual, Ratlosigkeit (?) Ma 11 B. 6.

dhaya III: sagen, nennen = *dhāya* Ma 10 A. 1; *dhayā-gu, -mha* genannt Ma 4 B. 6, farblos, nur zur Hervorhebung Ma 17 A. 3, *dhayā-gu nām* mit Namen Pā 63. — *dha-kaṃ* am Schluß d. direkten Rede = ‚iti' passim, *dha-kā* -θo- Ve 59 A. 4, *dha-kāwo* -θo- Ve 23 A. 1.

dhal: kleiner Kanal CW 2. 4, ~-*jāwo* durch Flüsse genährt 3. 4.

dhalapë [S: *dhṛ*?]: aufmuntern Hi 32 A. 1; *cā dhalapo* aus Lehm verfertigt 52 A. 1*; s. auch *salag*.

dhal-lapë [S: *dhṛ* ,halten']: halten, festhalten, auch metaph. Hi 19 A. 5, Ve 52 A. 3.

dhari: dicke Milch Cā 40.

dhā- I od. II: *kwo* ~ sich hinabstürzen Ma 15 B. 8.

dhāya III: sagen, sprechen Hi 37 B. 2, 81 A. 1, Ve 67 B. 7, 74 A. 6, Ma 6 A. 1, 34 A. 7, nennen Hi 31 B. 1. — *dhālasā* nach Fragewörtern: denn, *chāna* ~ warum denn? Ma 28 A. 7, Ve 20 A. 4; *gathë* ~ 1) denn es heißt ja Hi 3 B. 2, 2) denn conj. Hi 38 A. 1; s. auch *gathë(ṃ)*, *gwotwo-thë(ṃ)*, *chāna*; *dhālasā* was ... betrifft Ma 11 B. 6; *dhāyā* genannt, oft farblos, nur zur Hervorhebung Hi 2 A. 4, Ma 1 B. 1, ~ *nām* genannt, mit Namen Hi 55 A. 2. — *sebā dhāya* Verehrung bezeugen Hi 86 B. 4.

dhāyaṃ: *chatā* ~ *ma* überhaupt nichts Ve 74 B. 1.*

dhāl [H: *dhār* ,sudden stream, current']: Strom Ma 14 A. 6.

dhālë [von *dhāya*?]: part. Hi 89 B. 5, Ve 71 A. 4.

dhāv-lapë [S: *dhāv-*]: laufen Ve 50 B. 2.

dhāhā [vgl. M: *dhāh* ,flame, blaze']: ~-*deva* ,Hara' Cā 255.*

dhik: s. *ciku*, *tawo*.

,dhita': unbewegliche Rede CW 1. 59.

dhirj [S: *dhairya* ,Festigkeit']: ~-*bal* Festigkeit Ma 34 A. 3; *dhirj yāya* sich zusammennehmen, Festigkeit zeigen Ve 73 A. 3, *cit*~ ~-θo- Ma 12 A. 7.

dhū[1]: Länge CW 8. 82.

dhu[2] [Tib. *stag*]: Tiger Hi 15 A. 4.

dhunë I: nach 3. Form zur Bez. e. vollendeten Handlung Hi 51 B. 3, Ve 17 A. 6, Ma 9 B. 1. — caus. *dhunakë* 1) beenden Ve 7 B. 1; 2) = Simpl. Ma 35 A. 7.

dhul: s. *svān*.

dhusi: bucklig Cā 238.

dhënë I: schneiden Ma 26 A. 5; beißen Ve 24 B. 4.

dhoka: ~ *phalakaṃ choya* hineinwerfen (?) Ve 17 A. 3.*

dhobi [M: *dhobi* ,washerman']: Wäscher Ve 36 A. 1; *dhobini* Frau d. Wäscherkaste Ve 36 A. 1.

dhoṁla: Schakal CW 7. 2.

dholkhi: ~-*kāk-jhaṃgal* Meeradler CW 7. 10.

dhwokā: ~-*phan* Nebel (?) Ma 36 A. 3.*

dhwol: Schakal Hi 46 B. 4.

dhyak: Neid CW 1. 72.

dhyasal: Gestade CW 1. 2.

dhyā- I od. II?: *kuṭ kuṭ* ~ in Stücke schneiden Ma 12 B. 3.

dhyāb-lapë [zu S: *dhyā-* meditieren]: denken an, sich überlegen Ve 18 B. 3, meditieren Ve 73 B. 2.

dhyobi = *dhobi* Ve 35 B. 7.*

dhvā-khā: Stadttor CW 4. 11.

n

na[1]: Eisen Ma 4 A. 4, *na-yā* eisern 4 A. 5; *na-kal-mi* Schmied Cā 196[a].*

na[2]: Geruch Cā 44, *~-dhā* übelriechend CW 1. 55, *~-sā* wohlriechend Cā 190, *~-sāk* -θo- CW 1. 55, *~-svāk* -θo- Ma 17 B. 2.

na[3] [Tib. *naṅ-mo*]: Morgen, *~saṅāwo* frühmorgens Hi 43 B. 4, *~ kālna* -θo- Ma 22 A. 1.

naka: adv. soeben, frisch Cā 296.

nagu: Nakṣatra CW 1. 44.

naṅā-gu: Donner CW 1. 40.

nat(r)abā [H: *naṭvā* ,dancing boy']: Tänzer Ve 68 A. 3.*

nanānaṃ: adv. schnell Ma 11 A. 1.

naniṃcā: -?- Ma 3 A. 4.*

nan-mi-lā: Mondschein CW 1. 43.

naya III: essen, fressen Hi 19 B. 5, Ve 74 A. 5; verzehren, verbrauchen Ve 29 A. 5, [e. Weib] genießen Hi 61 A. 4, *naya yanë* aufessen Hi 41 B. 4; *duḥkha naya* Unglück erleiden Ma 28 B. 6, *cupā~* küssen Hi 63 A. 2. — caus. *nakë* zu essen geben Ve 12 A. 5.

nal: s. *hi*.

nali: Asche Cā 261.

na-sā [*naya*]: Essen Ve 25 A. 5.

nahānā [H: ,to bath']: *~yāya* baden Ma 4 A. 5.

nāpa(ṃ): zusammen, gemeinsam Hi 43 A. 1; vollständig, insgesamt Ma 16 A. 4; *ch-mh-wo~* mit jmdm. zusammen Ve 39 B. 2, Ma 29 A. 3, *ch-mh-na ~* -θo- Ve 11 A. 5, *ch-mh-sa ~* -θo- Ma 9 B. 5. — *nāp wonë* daneben (?) gehen Hi 22 A. 1. — *nāp lāya* (II) zusammentreffen, sich begegnen Ma 25 B. 6, *ch-g-sa ~* sich wohin begeben Hi 80 A. 3, *ch-mh, ch-mh-wo ~* zu jmd. gehen Hi 37 A. 4, mit jmdm. zusammenkommen Hi 34 B. 3, Ve 72 A. 1, *ch-mh* jmdm. begegnen Ve 43 B. 2; *nāp lācakë* zusammenkommen, sich treffen Ve 64 B. 7; herbeikommen lassen Cā 124. — *nāp chyā-* (I od. II?) zusammenfügen (?) Ma 38 A. 4; *nāp jyā-* sich vereinigen (?) Ma 34 B. 5.

nām[1] [S: *nāma*]: Name, *~ kāya* bei Namen nennen Ma 27 A. 8, *~danë* den Namen haben, heißen Ma 30 B. 8.

nām[2]: Schiff Ve 37 B. 1, *~-vāl* Schiffer CW 2. 6.

nāy [vgl. S: *nāga*]: ~-,bāhālaṃ' Schlangendämon ,Nāga' CW 2. 1.

nāyu: sanft, weich Cā 241, *nāyuwo* -θo- Cā 240, *nāyiwo* -θo- 240.

nāl: Schlamm Cā 199.

nālu: Hanf Cā 290.*

ni[1]: Sonne Cā 148, ~-*bhāl* Sonnenschirm Cā 148.

ni[2]: num. = *nĕ*, zwei Cā 186, beide Ma 14 A. 5; *ni-mha* beide Ve 61 A. 7; *ni-puna* zwei Hi 3 B. 1. — ord. *ni* der zweite Ve 68 B. 1, *ni-mha-mha* -ßo- Ma 8 B. 3. — *ni-gu-li* Paar CW 7. 66, Geschlechtsteile 8. 58; *ni-mha-ti-pu-li* Paarung 7. 16; *ni-sal-niya* ‚mahārājikāḥ' (wörtl.: 120) 1. 3. — S. auch *jol.*

ni[3]: part., zur Hervorhebung Hi 27 A. 5, Ve 75 A. 4.

nidān: ~*yāya* Hausarbeit machen Cā 171.

nidrā [S: Schlaf]: *ch-mh* ~ *yāya* jmdn. mißachten Cā 37.*

nin: keusch CW 8. 25, ~-*khaṃ* Wahrheit 1. 59. — Vgl. *ṅiṅa.*

nindra [vgl. S: *nidrā*]: Schlaf Ve 77 A. 3.

nipot: Stirn Cā 270.*

nip-simā: Nimba-Baum CW 6. 20.

nimitti [S: *nimitta* Grund]: *nimitti-na, ch-mh-yā* ~ um jmds. willen Ve 73 B. 1, *cha-nhu-yā* ~ für einen Tag Ve 44 B. 5; nach 3. Form: um — zu Ve 3 A. 6, nach 5. Form: weil 15 B. 5.

ni·ya [*ni*[2]]: num. zwanzig Ve 27 A. 1, *niya-cha* der einundzwanzigste Ma 10 A. 5.

nil: Fehler (?) Cā 129; ~*juya* mißraten Ve 9 B. 4.*

nilāmāsi [vgl. S: *nirāmiṣāśin* ‚Fleisch essend']: ~ *yāya* e. Fleischesser sein Hi 38 B. 1.

nilāsā [S: *nirāśa* ‚hoffnungslos']: ~*yāya* hoffnungslos sein Hi 95 B. 4.

nilup [S: *ni-rūp-* ‚examinate, search' Apte 556[b]]: ~*yāya* finden, ‚vind-' Hi 87 B. 1, untersuchen, prüfen 20 A. 5.

nisĕ(ṃ): nach 8. Form: seitdem Hi 5 B. 5, nach Subst. örtl. von — ab Ma 10 B. 4, zeitl. seit Ve 38 B. 5, *babu-ājā-nisĕ(ṃ)* vom Vater und Großvater her Cā 57.

nist-lapĕ [vgl. Mhr: *niṣṭaṇeṃ* ‚to spring or start from its place']: fortlaufen Ve 8 B. 5.

nisti = *nīti* Hi 3 A. 1.

nu: nach 3. Form Bez. des Cohort. Ve 8 A. 5.

nu- I od. II?: -?- Ma 16 A. 6 (*nunāva*).

nugal: Brust CW 8. 60, metaph. Herz Ma 20 A. 7.

nu·yo = *nu* Ma 38 B. 5.

nugoḍ = *nugal,* Herz Hi 74 B. 2.

nenĕ I = *ṅenĕ* Ma 7 A. 5.

nĕ [Tib. *gñis*]: num. zwei Hi 57 A. 5, ~-*tā* 70 B. 5, ~-*mha* Ve 70 B. 3; *nĕ-mha* beide Ve 61 A. 7; *nĕ-pā tuti* zweifüßig Cā 231; *nĕ-mha-ti-pu-li* Mann u. Frau CW 8. 34;

nĕ-tāl [*nĕ* ‚2'?]: Wange CW 8. 70.

Nĕpāl [S: *nepāla*]: Nepal Ve 48 A. 6.

no-cā: ‚brāhmamuhūrtakaḥ‘ CW 1. 46.

non: ‚*-mavāsyaṃ*‘ Schweigen Cā 80.*

noya III: sich entzünden Ve 32 A. 6; *tāp* - warm werden 48 B. 4, *tāpa-nowo* Wärme CW 1. 45.

nyanë I = *ñanë* Ma 3 A. 1.*

nyā- I od. II?: gehen, sich bewegen, *nyātu* - Cā 278 (*nyāñāna*).*

nyātu: s. *nyā*.

nvāya II: schelten, tadeln Hi 21 B. 4, Cā 183.

nvā-hāl: - *kaya* u. *kayakë* Musik machen (?), öffentlich bekanntmachen (?) Ma 3 A. 4, 6 B. 2.*

nh

nhawo: *--la-bhuṃ* wasserreiche Gegend CW 3. 3.

nha-pā: *--yā* die ersteren Ve 17 B. 1. — Vgl. *nhā-pā*.

nhalapot: *--ban* Röhricht CW 6. 38.

nhas¹ [Tib.: *bdun*]: num. sieben Ve 32 A. 5, der siebente 34 A. 1.

nhas² [Tib.: *rna-ba* od. *sñan*]: Ohr Ve 74 A. 2.

nhas-kan: Spiegel CW 8. 94.

nhas-pat = *nhas²* CW 8. 72.

nhas-pan: -θo- Cā 275.*

nhas-pwot: -θo- Hi 40 A. 3.

nhas-bi [*nhas²*?]: Tausendfuß CW 7. 6.

nhā-tikā: Gegend zwischen d. Brauen CW 8. 71.

nhā-pā: vorher, früher Ve 57 B. 7; *--nisë(ṃ)* von früher her Ma 31 B. 2, *nhāpā-yā-thë(ṃ)* wie früher Ma 17 A. 8. — Vgl. *nha-pā*.

nhās [Tib.: *sna*]: Nase Ve 74 A. 2.

nhi¹ [Tib.: *ñin*]: Tag Hi 89 B. 5, *--chi-yā* Tag für Tag Ma 5 B. 3, *nhi-chi cā-chi* Tag und Nacht CW 1. 47.

nhi²: Gehirn Ma 12 B. 6, *--pu* -θo- CW 8. 52.

nhiṃ-gu: s. *nhinë*.

nhi-thaṃ [*nhi¹*]: täglich Hi 44 A. 2, immer 21 A. 3, sofort Cā 294.

nhinë I: reif werden; *nhiṃ-gu* reif Cā 94.

nhi-pot: Schwanz Hi 88 B. 4.

nhilë IV = *ñhilë* lachen Ma 10 A. 8.

nhu: Tag, fast nur nach Zahlwörtern Ve 67 B. 6, davor häufig Part. *ku*, *khu* Ve 67 B. 5, *bhati khu nhu* bald Ma 15 B. 3; *cha nhu-yā kṣaṇ-sa, din-sa, prasthāb-sa* eines Tages Ve 6 A. 6, Hi 2 B. 2, 54 A. 3; *u khu nhu* heute Ma 18 B. 2.

nhuya: *tiṃti* - vor Hunger jammern (?) Ma 10 B. 6.*

nhūl: neu CW 8. 81.

nheḷ [Tib.: *gñid*]: Schlaf Hi 23 A. 5.

nhol [= *nhūl*?]: *nhol nhol* immer wieder, ‚navaṃ navaṃ‘ Hi 84 B. 3.*

p

pak(u)vān [H: *pakvān* ‚pasty, sweetmeats‘]: Gebäck Ve 12, A. 3, 4.*

pak-bhuṃ [S: *paṅka* Sumpf]: sumpfig CW 3. 3.

pac [s. *pañca*]: fünf Ve 2 A. 6.*

paciṅ: Finger CW 8. 63.

patapë V: lesen Hi 4 A. 3.*

pati: Mücke Hi 47 B. 5.*

pati(ṃ) [S: *prati*]: *diśā-patiṃ* in allen Himmelsgegenden Ma 32 A. 2.

pati-chik: flach CW 8. 39.

paḍapë: lesen = *patapë* Hi 3 B. 1.*

pad-lapë [S: *pad-*]: fallen Ma 34 A. 4. Vgl. *pal-lapë*.

padārth [M: *padārath* ,thing, fact']: Sache, Ding Hi 85 B. 4.

panë I: *ch-g-sa* - hindern an Ma 14 A. 2.*

pamh [S: *padma*]: Lotus Ve 6 B. 5.

pal[1] [S: *para*]: --*na*...*ma* nur Hi 66 B. 2.

pal[2] [S: *pala* ,weight equal to four karṣhas' Apte 605[a]]: Pala Ve 27 A. 1; vgl. *pla*.

palapë = *patapë*, *palapu-mha* Leser Cā 224.*

pal-lapë [M: *paṛ, par* ,to fall']: fallen Hi 89 A. 1.

pali: Blütenbüschel Hi 67 A. 2.*

palichā [H: *parīcchā*, examination']: - *svoya* untersuchen Ve 31 B. 4.

palikhyā [S: *parīkṣā*]: - *yāya* -θo- Ve 65 A. 2; - *syuya* -θo- Ma 12 B. 7.

pali-na: schnell ,satvaram' Hi 94 A. 4.

paliṣṭ [S: **pariṣṭha* von *para*]: lieb Ve 11 B. 5.*

palë: Lotus Ma 5 B. 3.

palkhāl [zu S: *prākāra*?]: Mauer Cā 174.

parbasāt: - *wowo-gu* Blitz CW 1. 40.

palmān: Minister CW 6. 3.

pal-se-ghās: e. wohlriechendes Gras CW 6. 37.

pasal: Kaufladen CW 4. 2.

pahe = *yahe* Ve 37 A. 5.*

pā[1]: Flügel CW 7. 15.

pā[2]: - *chāya* auf d. Schulter tragen (?) Ve 48 A. 5.*

pā[3]: Zählwort für paarweise Körperteile Ve 10 A. 1, Ma 13 A. 8. Vgl. *pāti*.

pāk[1] [S: *pāka* ,grain, corn' Apte]: Korn Ma 11 A. 2.*

pāk[2]: Unterschied, Abstand Hi 30 A. 2.

pāku: Schlucht CW 5. 4.

pākë V: fest, unverwundbar werden (?) Ma 36 B. 3.

pāṅu: sauer Cā 281.

pāc: s. *su-*.

pācakë = *pākë* Cā 233, *cet* - Mut fassen Hi 75 A. 5.

pācu: fest, entschlossen Ve 10 A. 3.*

pāculë V: *cet ma* - mutlos sein Ve 50 A. 7.

pāt[1]: --*lāhāt* Hand CW 8. 63.

pāt[2] [H: *pāṭ*]: Seide Ma 38 A. 3.

pātalā (?): - *thā-* sich entfernen (?) Hi 24 A. 2.*

pātāl: eßbares Kraut, ,śāka' Hi 41 A. 5.*

pāti = *pā*[3] Ma 33 A. 2.
pāya-dhaṅ: gleich, übertreffend (?) Hi 41 A. 2, Cā 229.
pāya = *pāyak* Ve 68 B. 7.*
pāyak [H: *pāyak* ,messenger, armed attendant']: Soldat, Wächter Ve 73 B. 5.
pāyal [M. -θo- ,ancle']: s. *ti-*.
pāyukē V: untersuchen Ve 31 B. 3.*
pāl[1] [vgl. Mhr: *pāla* ,that supports]: Unterhalt, Nahrung (?) Ve 78 B. 5.*
pāl[2] [S: *pāra* jenseit. Ufer]: *-yāya* überschreiten Cā 32; *ch-mh-yāta -yāya* jmdm. den Untergang bereiten Ve 19 A. 4; *pāl lācakaṃ* aus allen Kräften Ma 20 A. 5.
pālāl [vgl. B: *pārāṛī* ,indigo-plant']: Semecarpus Anacardium CW 6. 15.
pālu: hart Cā 111.
pā-ḷ: Fuß Cā 109.
pās [S: *pārśva*]: *thawo pās-sa coṅa-mha* Nebenbuhler Cā 147.
pāsā [M: *pāsa* ,neighbourhood']: Genosse Hi 35 A. 4; *ch-mh-wo -yāya* mit jmd. verkehren Ve 74 B. 3.
pāhanā: *-yāya* bewirten (?) Ma 30 B. 3.*
pāhān: *ch-g-sa -yāya* teilnehmen an Ma 20 B. 6.*
pi[1] = *pē* Hi 86 A. 5.*
pi[2]: adv. heraus; — *pi kaya* [Kraft] zusammennehmen Ma 34 B. 7, [Tränen] fließen lassen Ma 9 A. 1, [Zunge] herausstrecken Ma 10, A. 8; *krodh* - in Zorn geraten Ma 21 A. 6, *krodh citt* - -θo- 33 B. 8; —*pi kāya* (III) herausziehen [Dorn] Cā 109, herausholen Cā 1, [Glanz] zeigen Pā 9, [Tränen] fließen lassen Ma 20 A. 7; *krodh* - zornig werden Ma 23 A. 1; — *pi taṅa choya* hinaussenden, (des Landes) verweisen Ve 25 B. 3; — *pi taya* ([1]III) [Geheimnis] verraten Cā 243; — *pi tiṅa, tiṅāwo choya* hinausjagen Ve 15 A. 3, Ma 7 A. 8; — *pi thanē* = *pi taya* Hi 53 A. 2; — *pi luya* ([3]III) herausschleppen Ve 10 B. 5; — *pi hāya* (III) herausgehen Ve 25 A. 2, *pi hāya laṃ* Ausgang CW 4. 13, - - *thāy* -θo- Hi 25 B. 2; *pi hāsē(ṃ) wonē* verschwinden Cā 50.
piwonē [*pi*]: heraus Ve 48 B. 2, *ch-g-yā* - draußen vor 43 A. 2.
pika: *li pika* übrig bleibend Ma 15 A. 1, *li pika ma dayakaṃ* restlos 16 A. 5.
pi-khā: Spinne CW 7. 6.
pical: Unreinigkeit des Auges CW 8. 53.
pita [*pi*[3]]: *-kaya* [Tränen] fließen lassen Ma 9 A. 1; *-kāya* [Kraft] zusammennehmen Ma 16 A. 3; *-biya* (III) i. d. Ehe geben Ma 8 B. 1.
pitā: -?- Hi 30 B. 1.*
,pite': schlecht, ,na varam' Hi 68 A. 2.*

pithu [*pi*³]: draußen CW 4. 8.

pid-lapë [S: *pīḍā*]: quälen Ve 37 B. 7.

pinu: *wo pinu-na* aus diesem Grunde (?) Ve 11 A. 1.*

pinë [*pi*³]: heraus Ve 75 A. 1, *ch-g-yā* - draußen vor Ma 6 B. 8.

pipil: s. *dudu*; *--khā* Cucculus melanoleucus CW 7. 9.

piya¹: num. vierzig, *--gu* ‚Anilāḥ' CW 1. 2.

piya² II: pflanzen Cā 16 (*piṅāwo*).

piya³ III: *mikhā* - die Augen schließen Ve 51 A. 1.*

piyakë [*pi*?]: draußen aufstellen (?) Ve 72 B. 6, draußen lassen (?) 24 B. 1.

piyāsāl [vgl. B: *piyāśāl* ‚pentaptera tormentosa']: Sandelbaum CW 6. 16.

pilāk [vgl. S: *plakṣa*]: Ficus infectoria CW 6. 14.

pililī: die Frau d. Bruders des Gatten CW 8. 28.

pi-hā(ṃ) [*pi*³]: heraus, hinaus Hi 26 A. 2, Ma 34 B. 3.

pu: encl. = *gu*, *gu-li* Ve 32 A. 7, Ma 10 B. 2.

pukhul [vgl. B: *pukhura* ‚pond, tank']: Teich CW 2. 3.

pukhuli: -ðo- Hi 18 A. 5.

pukhya [aus S: *puṣpa*]: Blume Ve 81 A. 3.

puj-lapë [S: *pūj*-]: verehren Hi 30 B. 1.

puthi [P: *pothi* ‚book']: Buch Ve 17 A. 5.

pun: Schnee Cā 183.

punarbāḷ [S: *punar* wieder + H *bār* ‚time, day']: wiederum Ve 30 B. 7.

puya¹ II: tr. brennen Ve 57 A. 2; caus. *pucakë* 13 A. 3.

puya² II: anhaften, *lā-na pu-ṅa kwos* e. Knochen, an dem Fleisch haftet Hi 45 A. 1; s. auch *ghas*.

puya³ III: s. *bhok*, caus. *puyakë* bewirten (?) Ve 56 B. 1.*

puya III? (Musikinstrument) spielen Ma 32 B. 8; caus. *puyakë* Ma 25 B. 2.

pulā [aus S: *purāṇa*]: *--vasat* altes Kleid CW 8. 83.

pulë¹ IV: s. *tok*; caus. *pulakë* überschreiten, übersteigen Ve 11 A. 4.

pulë² IV: bewirten (?) Ve 58 B. 2.*

puli: Knie Ma 32 B. 8. Vgl. *pwo-lṛ*.

‚pul-pulū-kelā': leuchtendes Insekt CW 7. 13.

pus-mi: Gatte Hi 61 A. 1, Ve 36 A. 6.

pṛthī [aus S: *pṛthivī*]: Erde Ve 66 B. 6.

pe: äußere Haut des Embryo CW 8. 36.

pe-taya: *--du-mha* schwanger CW 8. 13.

pen-pwāl: After CW 8. 56.

peyaṅgu [vgl. B: *piyaṅku* ‚medicinal plant']: Fennich CW 6. 18.

pë [Tib. *bži*]: num. vier, *pë-mha* Hi 11 B. 5, Ve 41 A. 6, *pë-guli*

Cā 293, *pë-tā* Hi 4 A. 1; *pë-mha-mha* der vierte Ma 8 B. 5.

pë-kā-laṃ [*pë* ,4']: Kreuzweg CW 3. 7.

pë-koṃ: viereckig CW 4. 3.

pë-sal-ku-bhuṃ: Längenmaß (= 400 hasta) CW 3. 9.

pët [H: *peṭ*]: Bauch CW 8. 48.

pëṃt = *pët* Hi 21 A. 1.

poṃ: Hagel CW 1. 41.

pol[1]: Dach (?), s. *casa-*; vgl. *polol.*

pol[2] [Tib. *pon*]: -mal, *swo-pol* dreimal Ve 56 A. 4.

polol: Dach CW 4. 10.

pos-lapë [P: *pōsnu*]: ernähren Hi 21 A. 1.

pos-lā: ,pauṣaḥ', Dezember-Januar CW 1. 48.

pwo-citi: nackt Hi 6 A. 3.*

pwo-cil: -0o- CW 8. 11.

pwo-cili: -0o- Cā 205.*

pwo-lṛ: Knie CW 8. 56. Vgl. *puli.*

pyaṃnī [vgl. S: *pyānin*]: Trinker Cā 149.

pya-tyāka: hungrig Hi 74 A. 5.

pyas = *pyās* Ma 10 B. 4.

pyā- I od. II?: durstig sein (?) Ma 11 A. 6*; s. *cu-cu.*

pyākhan [vgl. H: *pekhnā* ,plaything']: wilder Tanz CW 1. 66; *pyākhuṃ-hwo-sawo* Apsaras CW 1. 4.

pyās [M: *piās* ,thirst']: Durst, *-cāya* durstig sein Ma 12 A. 1.

pla = *pal* Ve 27 B. 2.

prakāl [S: *prakāra*]: *thwo --na* auf diese Weise Hi 79 B. 5.

prakhyāṃti [S: *prakhyāti* ,fame, renown' Apte]: Ruhm Ma 4 B. 4.

pratit [S: *pratīta* ,verstanden']: *-juya* verstehen, glauben Ve 25 B. 1.

pramukhana: an d. Spitze, usw. Ma 9 B. 4.

prasat [S: *praśasta*]: gerühmt, gepriesen Cā 179.

prasan[1] [S: *praśna* ,Frage']: *-yāya* fragen Ve 18 B. 2.

prasan [S: *prasanna* ,gnädig']: *-juya* gewähren Ve 77 B. 2.

prasthāb [vgl. B: *prastāba* ,occasion']: *cha-hnuyā --sa* eines Tages Hi 36 B. 1.

prem [S: *prema* ,Liebe']: *ch-mh-wo nāp - juya* jmdn. lieben Ma 2 A. 6.

pvāt: Bauch Ma 15 A. 5.

pvā-pal: - *yāya* (er)füllen mit Ma 27 B. 7; *-juya* erfüllt werden Ma 38 B. 7.

pvāl: Loch, Höhle Hi 26 A. 2.

ph

pha = *phā*[1], e. Maß Ma 11 A. 2.*

phat-se: Beninkasa cerifera CW 6. 34.

phan-se [vgl. S: ,panasa']: Brotfruchtbaum CW 6. 20.

phaya[1] II [1. Form *phataṃ*, 4: *phawo, pho, phu,* 5: *phayā*]:

1) können nach 3. Form Hi 83 A. 3, Ve 41 B. 3, Ma 27 A. 8; *pha-kwo* nach Möglichkeit Ma 16 A. 3, *phayāwo pha-yā-thë* -θo- Ma 3 A. 6. — caus. *phayakë* = simpl. (?) Cā 46, *phacakë* veranlassen können etwas zu tun Hi 19 A. 5. — 2) ertragen Hi 28 B. 5, Ma 20 A. 7; widerstehen Ve 33 B. 1.

phaya[2] III: berühren Ma 28 B. 4.

phal [H: *phaṛ* ,yard']: Hof CW 4. 11.

phalakë: s. *dhok.*

phal-lapë [S: *phala* ,Frucht']: Früchte tragen Hi 27 A. 1; caus. *phal-lapeyakë* Cā 93.

phas: Luft, Wind Cā 267; --*kha* Lüge Hi 68 A. 2, falsche Anklage CW 1. 58.

phasi: Bock Hi 50 B. 1.*

phā[1]: e. Maß CW 8. 67; --*chi* sehr Cā 144, --*china* -θo- Ve 69 B. 1.

phā[2]: [Tib. *phag*] Schwein Hi 72 B. 5.

phāku: scharf Cā 152.

phā-gā [*phāya*]: Decke Ma 9 A. 8.

phāt: s. *lwoh.*

phāya[1] III: bedecken Ma 31 B. 2; caus. *phāyakë* -θo- Ve 75 A. 7.

phāya[2] III: schneiden Ma 33 B. 8; caus. *phāyakë* Ma 33 B. 6.

phāya[3]: *bhaya phāyakë* anschwellen (?) Ma 34 A. 4.*

phi: Sand CW 2. 3, --*bhuṃ* Sandbank 2. 3.

phiya II: s. *du, li*; caus. *phikë* versammeln, antreten lassen Ma 22 A. 2.*

phu- I od. II?: s. *cat*; caus. *phukë* vergeuden Ma 9 A. 2, vernichten Pā 28.

phu = *phawo* (s. *phaya*), nur nach *ma* Ve 70 A. 4; *phuwo* -θo- Hi 2 A. 5.

phu-kij [*kijā*]: coll. Gebrüder Ve 67 B. 5, Hi 96 A. 2; *phu-kiṃj-yā kāy* Brudersohn CW 8. 35.

phu-gaṃ: Kissen CW 8. 92.

phuṭi: s. *laṃkh.*

phu-sa [Tib. *dbu* Scheitel]: Scheitel(haar) CW 8. 75.

pheka: - *tunë* sich setzen Ma 2 B. 3.

phenë I: zerreißen Hi 24 B. 3; caus. *phekë* -θo- 30 B. 2.

pheya III: lecken Hi 61 A. 4.

phowo = *phawo* Hi 20 A. 5.

phogi [*phonë*]: Bettler, Bittender Ma 9 A. 3.

phoj [vgl. Mhr: *phauja*, army, force']: Heer Ma 25 B. 5.

phot: - *cāya* übertreffen (?) Hi 19 B. 3.

phota-yālë (?): treffen Hi 74 B. 5 (*phota-yālāwo*).*

phonë: *ch-mh-yāke* - jmdn. bitten Hi 30 A. 1; *ch-mh* werben um Ve 41 A. 5.

phol [P: *phornu* ,to smash']: - *juya* zugrunde gehen Cā 29.

phyāya II: s. *li, lwoc.*

b

ba[1]: Feld Hi 43 B. 5.

ba[2]: Hälfte Ve 57 A. 7.*

ba[3]: ~*thyalakë* salben (?) Hi 89 B. 2.*

baṃ-cho-lā: ‚vaiśākhaḥ' April-Mai CW 1. 49.

bakhat [H: *vakhat* ‚time' aus Arab. *vaqt*]: Zeit Pā 1.*

bakhān [M: *bakhān* ‚tale, narrative']: Ruhm CW 1. 59.

baji-lhu: Mörser Ve 46 A. 4.

batis = *battīs* Ve 28 A. 5.*

battīs [H: *battīs*]: zweiunddreißig Ve 53 A. 7.*

batuk [vgl. S: *vastuka*]: *tonë*-- Getränk Ma 9 A. 7.*

bathān [P: *bathān* ‚drove (of cattle)']: Herde Ma 26 A. 4.

badh [S: *vadha*]: - *yāya* töten Ve 44 A. 6, vernichten Cā 207.

Badhadeb: Śiva Ve 73 B. 2.*

badhay [vgl. S: *vṛddhi* Wachstum]: - *juya* wachsen, gedeihen Ma 3 B. 5.

badh-lapë [s. vorhergeh.]: gedeihen Ve 11 B. 6.*

badhe = *badhay* Ma 17 A. 8.*

banaj [H: θo ‚trade, commerce']: Handel Ve 59 B. 2.

banāntal [S: *vanântara* Wald-Innere]: Wald Hi 93 B. 2.

baniyā [M: *baniā̃* ‚shopkeeper']: Kaufmann Ve 66 A. 7. Vgl. *bāni*.

babā: Vater CW.

babu: -θo- Hi 7 B. 1, Ve 70 A. 4.

babuju(?): -θo- Ve 16 A. 6.*

bayal [vgl. H: *ber* ‚jujube']: Jujube Cā 212.

bal[1]: Laubhütte CW 4. 3.

bal[2] = *bel* Hi 22 B. 1.

bal-khuni: Taube Hi 13 B. 2.

bal-nhi: Abend Hi 12 B. 1.*

balā: Pfeil Ma 26 B. 5.

bali [S]: Spende Ve 62 B. 7. Vgl. *woli*.

‚balum': --*simā* Capparis trifoliata CW 6. 12.

bartt-lapë [S: *vṛt-*]: sich irgendwo befinden Cā 276.*

basā [S: *vaśā*]: *ch-g-yā* --*sa* in d. Gewalt von Ma 27 A. 6.

bas-lapë [S: *vas-*]: wohnen, sich aufhalten, gew. *basalapaṃ conë* Hi 86 A. 2; *ch-mh-wo* - verehren, ‚seo' Cā 252.

bastuk [= *batuk*]: Sache, Gegenstand Hi 10 B. 2; *naya*-- Essen Ma 9 A. 7.

bā[1]: halb Ma 19 A. 7; --*cā* Mitternacht CW 1. 46, --*nhi* Mittag 45; vgl. *ba*.

bā[2] = *ba* Ve 31 B. 5.*

bā[3]: Cakravāka Ve 71 A. 2.*

bā[4]: Vater Ve 80 A. 4.*

bā[5] = *wō* Regen Cā 180.

bākhanā: Begebenheit aus alter Zeit CW 1. 57.

bāgak: Bach, ,kuśarita' Hi 65 A. 3.*
bāgh: Flöte Ma 4 A. 7.*
bā(ṃ)chā [S: *vāñchā* ,Wunsch']: *~yāya* wünschen Cā 216, *-juya* -θo- Ma 21 B. 8.
bājan [H: θo ,musical instrument']: Musikinstrument CW 1. 68, *--thāwo* Gandharva 1. 5.
bāju [vgl. Mhr.: *bājū* ,patron, aider, helper']: Vater Ma 15 B. 3.
bāt [M: θo ,news']: Kunde Ve 73 B. 4; vgl. *wōt*.
bāt-kut [vgl. Mh: *bāta kuṭaṇeṃ* ,to gabble']: -θo- CW 1. 58.
bātalog [vgl. B: *bātalōgī* ,gouty']: *-do-mha* mit Gicht behaftet CW 8. 48.
bādh-lapē [vgl. *bādhā*]: zugrunde gehen Cā 258.*
bādhā = *badh* Ve 43 B. 7.
bān: schön (?) Ma 5 A. 8.*
bāni = *baniyā* Hi 60 A. 3.
bābā: Bruder CW 8. 29.
bā-mha(ṃ): *-tiya-gu-li vasat* Untergewand CW 8. 84; *--thaṃ vasat* Untergewand CW 8. 84.
bāya[1] III: vernichten Hi 53 A. 3, zerbrechen intr. Hi 52 A. 1.
bāya[2]: sich befinden (?) Ve 54 B. 6 (*bālasā*)*.
bāyak [vgl. Mhr: *bāyako* ,woman']: Frau Ve 74 A. 6.*
bāyuwo: Ort, Aufenthaltsort Ve 73 A. 5.*
bāl[1] [H: *bār* ,time, day']: Tag Ve 76 A. 6, *cha--* einmal Pā 39. Vgl. *punar-*.
bāl[2] [vgl. B: *bāra* ,multitude']: *hi--* Blutstrom Ma 33 B. 8.
bālak: arm Hi 2 B. 4.
bālaṃbāl [P: *bārambār* ,often']: oft, immer wieder Hi 45 B. 2.
,bāhālaṃ': s. *nāy-*.
bāhās: rechts, links (?) Ve 7 A. 6*.
bāhik: *bed--* aus dem Veda, ,vedāt' Pā 69.
bi[1]: Schlange Cā 294, *--khul* Schlangenhaut CW 2. 1, *--mocā* Hauseidechse (wörtl.: Schlangensohn) 7. 5.
bi[2]: adv. *bi kañāwo swoya* Seitenblick CW 8. 72, *- phiya* abweisen Ma 30 A. 8.
bikṣ [vgl. S: *vṛkṣa*]: Baum Ve 26 A. 3.*
bikhayā [S: *viṣa* Gift]: giftig Ma 23 A. 6.
bicāl [S: *vicāra* ,Prüfung']: *- yāya* versuchen Ve 13 B. 4, aufsuchen 20 A. 6, überlegen Ma 19 B. 1; *rājya - yāya* regieren Ma 23 B. 5.
bich [vgl. H: *bicchū*]: Skorpion CW 7. 6.
bi-jyāya II: (nur v. Höherstehenden gebraucht) 1) gehen, sich begeben Hi 12 B. 2, Ve 70 B. 4, Ma 28 A. 3; kommen Hi 88 A. 2; sich setzen Ma 6 B. 5; sich aufhalten Ma 28 A. 8. — 2) umschreibend:

geruhen Hi 3 A. 5, 33 A. 1, Ma 28 A. 2. — caus. *bi-jyācakë* jmdn. sich irgendwohin begeben lassen, setzen Ma 4 B. 8.

bitay: ~ *juya* verstreichen (v. d. Zeit) Ma 8 A. 4.

bitānt = *bṛttant*, ~ *kha* Ve 36 A. 3.*

bithī: Erde (?) Ve 81 B. 2.*

bidhi [M: *bidhi* ,manner']: Cā 72.*

binā [S: *vinā* ohne]: ~ ... *ma* wenn nicht Ma 11 B. 5; ~-*naṃ* außer Pā 26.

biṃti [P: *binti* ,prayer']: - *yāya* bitten Pā 2.*

bipalit [S: *viparīta*]: verkehrt Ve 37 A. 4.*

bibahāl [vgl. H: *bevhār* ,business, custom', S: *vyavahāra*]: - *yāya* heiraten Ma 15 B. 3.

bibāh(ā) [S: *vivāhā* ,Ehe']: *bibāh yāña biya* zur Frau geben Ma 5 B. 6, *bibāhā yāya* heiraten (vom Manne) Ve 53 A. 2.

bimati = *biṃti*, - *yāya* Ma 25 A. 6.

biya[1] II: vergehen, vorübergehen (v. d. Zeit) Cā 179, untergehen (v. d. Sonne) CW 5. 1; s. auch *du*.

biya[2] III = *bëya* III, *bisë(ṃ) wonë* Ve 49 A. 4; caus. *biyakë*, *ji biyakala halaṃ* floh mit mir fort Ve 50 B. 4.

biya[3] III: 1) geben Hi 36 A. 5, Ve 46 A. 7, Ma 35 A. 7; verursachen [Schmerz u. a.] Hi 31 B. 1; 2) bez. umschreibend, daß d. Handl. zugunsten eines and. ausgeführt wird Ve 68 B. 4 (nach Conv. d. Verg.). — caus. *biyakë* Hi 85 B. 2. — S. auch *ājñā*, *ādes*, *bibāh*, *pita*, *sulā*.

bil [S: *vīra*]: Held Ve 30 B. 5.

bilambh [S: *vilamba* Zögerung]: - *yāya* zögern, warten Ma 20 A. 8.*

bilah [S: *viraha* Trennung]: - *cāya* von Sehnsucht erfüllt werden Ve 35 B. 7.

birj [S: *vīrya*]: Same.

biṣṭā [S: *viṣṭhā*]: Kot Cā 279.*

bih-lapë = *bëh-lapë* Ve 62 A. 3.*

bu[1]: Feld Hi 44 A. 3.

bu[2] [Tib. *p'ag*]: heimlich, ~-*kha* Geheimnis Ve 38 A. 1.

bu-[3] I od. II?: *g-ch-na* - einer Sache überdrüssig sein (?) Ve 55 B. 5 (*buñāwo*).*

bud-lapë [M: *bur̃* ,to drown']: untersinken Ve 37 B. 2.

buya[1] III: geboren werden; caus. *buyakë* gebären CW 4. 5; *bu-khat kān* blind geboren Cā 178.

buya[2] III: tragen Hi 47 B. 2, stützen Ve 46 B. 6; s. auch *ku*.

buya[3] III: [Zähne] putzen Cā 290 (*buyāwo*).*

buya[4] III: s. *ās*, *lāya*.

bulu: trübe CW 2. 5.

bulu-huna: adv. langsam Ma 16 A. 3.*

bulë IV: s. *bhet*.

bṛkh [vgl. S: *viṣa*]: Gift Hi 70 B. 3.*

bṛttānt [S: *vṛttānta*]: Kunde, Erzählung Ma 21 B. 7.

bṛt(t)āntal: - *kha* -θo- Ve 72 A. 1.

be: Fransen CW 8. 82.

begat-na [= *vyakta*?]: offenbar Ve 62 B. 1.*

bec: s. *chake*.

betālī: Turban CW 8. 82.

bethā [P: *bethā*]: Krankheit Ve 5 A. 5; ~ *yāya* krank sein Hi 84 A. 5.

bel [S: *velā* Zeitpunkt]: Zeit, Zeitpunkt Hi 36 A. 1; *bel-sa* nach 5. Form zur Zeit, als Ve 50 B. 2.

belā[1]: s. *twoyu*.

belā[2] [H: θo ,bag of money carried in the hand of a person of rank for distribution among the poor']: Almosen Ma 11 B. 1.

baikaṅk: --*siṃ* Flacourtia sapida CW 9. 15.

baid [H]: Arzt CW 8. 46.

bairi [S: *vairin* ,Feind']: - *yāya* feindlich sein Hi 7 B. 1.

bais [M: *baisa* ,to have nothing to do']: Nichtstun Ve 74 A. 7.*

bĕkat [S: *vyakta*, M: *bekat* ,manifest']: Einräumung CW 1. 60.

bĕ-ko: Seite CW 8. 61.

bĕkt [= *bĕkat*]: ~ *yāya* beschließen Ve 54 A. 2; *bĕkt-na* bestimmt 73 A. 3; *bĕkta-na-kĕ* offenbaren 69 B. 1.

bĕya[1] II: s. *li chat*.

bĕya[2] III: forteilen, fliehen Ve 71 B. 3; caus. *bĕyakĕ* Hi 63 B. 1; — *bĕsĕ(ṃ) wonĕ-bĕya* Hi 47 A. 3.

bĕsyā [S: *veśyā*]: Hetäre Ve 67 B. 3.

bĕh-lapĕ [P: *behorā* ,conduct']: sich benehmen Cā 21. Vgl. *bih-lapĕ*.

bo[1]: Schlamm, *bo lu-sĕ(ṃ) wonĕ* schlammig werden Cā 199.

bo[2]: Gras, Blume Cā 237.

boti: --*si* Calamus rotang CW 7. 13.

bo-thaya III: (ver)teilen Hi 44 B. 5.

bo-daya: erlöschen Hi 66 B. 5.*

bodh-lapĕ V: ermahnen (?) Hi 80 A. 1.*

bonĕ[1] I: holen Ve 46 A. 1, bringen Ma 5 B. 6; *boṅa yanĕ* holen, mitnehmen Hi 44 A. 2, Ve 70 A. 5, hinführen Hi 56 A. 2; *boṅa haya* herbeibringen Ve 11 B. 5.

bonĕ[2] I: rezitieren Ma 3 B. 3, begrüßen Ve 21 B. 1.

bobo: ʻ- *syāya* [in d. Hände] klatschen Ma 21 A. 6.

boya[1] III: fliegen Hi 24 A. 3; *bosĕ(ṃ) wonĕ* wegfliegen 23 B. 2, - *woya* herbeifliegen Ma 36 B. 7. — caus. *boyakĕ*, *boyakāwo haya* [Fahnen] flattern lassen Ma 4 A. 7; *boyakaṃ yanĕ* fortfliegen mit Hi 24 A. 5, *boyakala* - -θo- Ma 23 B. 2.

boya[2] III: reiben (?) Cā 281 (*boyāna*).*

boya[3] III = buya (?) Cā 244.*

boya[4] III: s. *ulok*, *bhokhāy*.

bosighāli: Vitex negundo CW 6. 21.

bohaṃ: ~·(*na*) *jāya* (III) sich sträuben (v. d. Körperhaaren) Ma 34 B. 2; caus. ~ *jāyakë* Ma 36 B. 7.*

boh = *bohal*[1] Ve 18 A. 3.

bohal[1]: Schulter Ve 15 A. 6.

bohal[2]: Reiher Cā.

bohol[1] = *bohal*[1] Ve 79 B. 6.

bohol[2] = *bohal*[2] Hi 7 B. 2.

bau: Vater Pā 28.*

byaglā: Zeitmaß ($^1/_{16}$ *ghaṭi*) CW 1. 47.

byapāli [S: *vyāpārin*]: Kaufmann Ve 42 A. 4.*

bya-halal: Terminalia Belerica CW 6. 19.

byā: Weite, Umfang CW 8. 82.

byādhā [S: *vyādha*]: Jäger Ma 26 B. 4.

byāl[1]: Aegle marmelos, ‚bilva' Cā 229.

byāl[2]: ~ *yāya* zusammenhäufen (?) Cā 250.*

bye: Acorus calamus CW 6. 29.

brāṇ [vgl. S: *brāhmaṇa*]: Brahmane Ma 8 B. 8.*

bvāya[1] III: laufen, springen Hi 24 A. 3, Ve 49 A. 2.

bvāya[2] III: s. *loc*.

bvāṃ [*bvāya*[1]?]: ~ ~ *wonë* in voller Hast laufen Ma 27 B. 7.

bh

bhakṣ-lapë [S: *bhakṣ-*]: fressen Ve 62 A. 4.

bhaj-lapë [S: *bhaj-* verehren]: verehren Ve 70 B. 2.

bhat: Katze = *bhati* CW 7. 2.

bhati[1] [Tib. *byi-la*]: Katze Hi 3β B. 2.

bhati[2]: ein wenig Ma 12 B. 3; ~·*na* bald Ve 61 B. 1, *bhati khu-nu* -θo- Ma 2 B. 6, ~ *khu nhu* -θo- 15 B. 3, ~ *cā* kurze Zeit 22 B. 8; *bhati bhati* leise, leise Hi 64 B. 2.

bhatu: Papagei Hi 78 A. 2.

bhamal [S: *bhramara*]: Taube CW 7. 13.

bhaya: s. *phāya*[3].

bhali: Schnur, ‚snuṣā' CW 8. 26.

bhalosā [M: *bharosa* ‚hope, consolation']: Hoffnung Ma 28 B. 4.

bhaval: Biene Cā 44.*

bhāl: s. *ni*[1].

bhā-lapë V: denken, sich überlegen Ve 68 B. 6, Ma 19 A. 6; halten für Ve 71 A. 2; denken an Ve 21 A. 5; gesinnt sein, *priya* ~ freundlich ges. sein Ma 14 A. 3; gedenken, die Absicht haben Hi 54 A. 5.

bhālā [vgl. B: *bhārā* ‚throwing any charge or responsibility on a person']: Sorge, Pflicht Ma 4 B. 8.*

bhālu [M: *bhālu*]: Bär Ma 24 A. 4.

bhālto: Gatte Cā 252; ~ *sika-mha* Witwe CW 8. 11.

bhās [vgl. S: *bhāṣā*]: Sprache CW 1. 57.

bhiṅa: s. *bhinë*.

bhiṃ-gwo: -θo-.

,bhitakhā': ~-*che* Einsiedlerhütte Ma 24 A. 3.*

bhinë I: gut sein Hi 24 B. 5, Cā 276; *ma* ~ schlecht sein Hi 88 A. 2, erzürnt sein 50 A. 2; *bhinawo* ist gut Ve 59 A. 6. — caus. *bhinakë* gut machen Ma 14 A. 7, heilen Ve 79 B. 1; *bhinaka*(ṃ) adv. gut Hi 20 A. 4. — *bhiṅa* adj. gut, schön Hi 68 A. 3, 90 A. 1; *bhiṃṅa* -θo- Ma 25 B. 3; *bhina* -θo- Ma 8 A. 6; *ma bhiṅa* schlecht, häßlich Ve 26 A. 1, Cā 181, unpassend Hi 35 B. 1. — *bhi*(ṃ)-*gwo* = *bhiṅa*, nur v. Sachen Hi 34 A. 2, Ve 48 A. 6; *ma* ~ = *ma bhiṅa* Hi 67 A. 4; *bhiṃ-gu* = *bhiṃ-gwo* Cā 31.

,bhīmili': Fächer CW 8. 94.

bhu(ṃ) [zu S: *bhūmi* Erde?]: Strecke Ve 44 A. 1; s. auch *phi*; *bhu*(ṃ)-*jvālā* Luftspiegelung CW 1. 45.

bhukt-lapë [S: *bhukta* v. *bhuj* ,genießen']: genießen Ve 11 B. 2; caus. *bhukt-lapëkë* Ve 56 A. 7.

bhukh-lapë [S: *bhūṣ*-]: schmücken Cā 235.

bhuglu: ~-*jhaṃgal* Eule CW 1. 7.

bhujapatala: Birke CW 6. 17.

bhujiṃ: s. *sā*.

bhu-ti: Blumensaft CW 6. 11.

bhuya-bhuyaṃ immer wieder Cā 11.*

bhul-lapë [P: *bhulīṃnu* ,err']: *ch-mh-yāke* ~ von Liebe zu jmd. verblendet werden Ve 54 A. 1; *kām-sa bhulalapāwo juwo-mha* ,kāmândha' Cā 178.*

bhet [P: *bheṭ* ,meeting']: ~ *bulāwo* d. Stelldichein erwartend (?) Ve 24 A. 4.*

bhen: Schwestersohn CW 8. 30.

bhes [M: *bhesa*]: Kleidung Ve 50 B. 4.

bho- I od. II?: zielen (?) Hi 49 A. 4 (*bhoṅa*).*

bhoka: ~ *puya* (III) verehren, huldigen Ve 69 A. 4, Ma 19 A. 2.

bhokhāy: ~ *bolaṃ* [d. Erde] erbebte Ma 17 B. 1.*

bho-chi: -?- Ve 29 B. 5, 30 A. 3.*

bhojan [S: *bhojana*]: ~ *yāya* tr. essen Ma 11 A. 4, ~ *yācakë* essen lassen Ve 31 B. 4.

bhojini: Fliege Ve 12 A. 4.

bho-pë V: huldigen, bewirten Ve 47 A. 4; caus. *bhopëkë* -θo- Ve 47 A. 4.

bhoyiwo: weißlich CW 1. 55.

bhoyuwo: -θo-, ~ *saṃ* graues Haar CW 8. 37, ~ *svān* Jasminum pubescens CW 9. 23.

bhyā (?): Monatshälfte (?) Hi 49 B. 1.*

bhyehe: Ehe, ~ *yāya* heiraten (?) Ve 12 A. 1.*

bhram-lapë V [S: *bhram*-]: herumschweifen, ~ *jwoya* -θo- Hi 33 B. 4.

bhvakāy: Kehricht CW 4. 13.

bhvāti: e. Musikinstrument Ma 25 B. 2.*

bhvātinī: Dienerin Cā 168.

bhvāl: Loch.

m

ma: nicht Hi 39 A. 3, Ve 67 B. 2; *ma-te* nach 3. Form: Bez. d. neg. Imp. Ve 37 A. 1, Ma 13 B. 2; *ma-tewo* -θo- Hi 66 A. 5, Ve 68 B. 1; ~ s. auch *khu*, *du*, *do*, *phu*, *bhinë*.

ma-khā: adv. sicher, bestimmt Hi 46 A. 2.

macā[1]: Frau, Gattin Ve 80 A. 4.

ma-cā[2] = *mo-cā*, s. *kāy*; *macāta* Kinder, Nachkommenschaft Cā 124.

machavāl [vgl. H: *machvā*]: Fischer CW 2. 6.

majāk: Feindschaft CW 1. 72.

ma-tëñä̆: liebend, v. Liebe erfüllt Hi 61 A. 1, Ve 70 A. 6.

mat: Leuchte Ve 80 B. 4.

matudibasa?: ‚rājasvālā' (?) Ve 11 A. 2.*

matubāl [H: *matvālā*]: betrunken Cā 254.

mathāna: adv. schnell Hi 45 A. 3.

madhan: ~-*phol* Vanguiera spinosa CW 7. 18.

madhya [S: *madya*]: Kuchen Ve 12 A. 5.*

madhi: -θo- Ve 12 A. 3.*

man[1]: Kinn Ma 32 B. 8.

man[2] [H: *man* ‚mind']: Sinn, Geist Ve 66 B. 4; ~ *juya* entschlossen sein Ma 15 B. 8; *ch-g-yāta* ~ *wolaṃ* bekommt Lust zu etw. Ma 18 A. 8; *thawo man-na* freiwillig Ve 62 A. 6.

manu: ~-*mi* Mensch Ve 62 A. 3.*

manthāna = *mathāna* Hi 93 B. 5.

mansil [vgl. S: *manaḥśilā*]: roter Arsenik CW 5. 6.

mal: Donnerkeil ‚vajra' Cā 267.

malak [S: *malaka*]: Blitz Pā 57; ~-*tej* Wetterleuchten CW 1. 40.

malin: ~ *yāya* beschmieren Ma 13 A. 8.

male: Frau des Mutterbruders CW 8. 29.

malkhedaṃ: Entfärbung CW 1. 75.

marjāt [H: *marjād*]: Sitte, Art Hi 47 B. 3.

marjātā: -θo- Hi 3 B. 3.

mastrī = *mantrī* Ve 9 B. 3.

mā[1]: Zählwort für Bäume Hi 36 A. 2; *svān-mā* Blumenpflanze Ma 32 A. 5.

mā[2]: präf., bildet fem. v. Tiernamen CW 7. 12; *mā-sā* Kuh Cā 77.

māṃ: Mutter Pā 28.

mākal [vgl. M: *mākaḍa*]: Affe Cā 131.*

māku: angenehmer Geschmack CW 1. 54.

mā-khā: Spinne CW 7. 6.

mātha-[1]: adj. eben, ~-*woṃ* CW 5. 5; *mātha-na woṅa* Cā 150.

mātha[2] [vgl. S: *mātra*]: *nānā* ~-*na* auf mannigfache Art Ma 28 A. 5.*

māthal = *mātha*[1] CW 5. 3.

mänë I: lieben (?) Ve 70 A. 4 (*māṅa*).*

mäm: Mutter Hi 22 B. 1; ~ *du-jukwo* leibliche Geschwister CW 8. 34.

mäl: s. *mut.*

mälë IV: 1) nötig sein, müssen, sollen Hi 23 A. 5, Ve 28 B. 6, 69 A. 7, Ma 11 A. 8, 26 B. 8; *ch-mh-yāta māla* jmd. hat nötig, braucht Ma 10 A. 1; *che cetsa mālasā* wenn du wünschest Ve 19 B. 5; *ma* [4. Form] *māla* ist unmöglich zu ... Hi 37 A. 2; *mālina* sie könnten Ma 9 A. 2; *mālakwo* nötig, wünschenswert Ve 22 B. 4, 3 B. 4. — 4. Form: *māla* nach 3. Form bildet Optat. u. Desider.: Hi 29 B. 3, Ve 68 A. 6, Ma 10 B. 1, Cā 9. — 2) suchen Hi 42 A. 4, Ma 13 A. 1; *māla juya* -θo- Ve 61 A. 5, *māla jwoya* -θo- Hi 42 A. 5, ~ *yāya* -θo- (?) Hi 42 A. 3, *mālāwo juya* -θo- Ma 30 A. 7. — 3) *mu māla* nach 3. Form bildet neg. Imp. Ve 21 B. 3; *mu mālakë-yāta* um zu verhindern Cā 97; *mu māla* ist nicht nötig Ve 63 A. 2; vgl. *mvāla.* — *māla-thë* wie du willst Ve 23 B. 5; *biśeṣ ma mālakaṃ* ohne Unterschied zu machen Hi 81 A. 5.

mi[1]: Mann Hi 62 A. 4, ~-*jan* -θo- 91 A. 1.

mi[2] [Tib. *me*]: Feuer Hi 67 A. 5; *ch-g-sa* ~ *taya* Feuer legen an Ve 75 A. 7; *ch-g-sa* ~ *danaṃ* etw. steht in Flammen 75 B. 1; ~-*lāp* Flamme CW 1. 24; ~-*cikil* Funke 1. 25.

mi[3] [Tib. *mig*] = *mikhā* Hi 24 B. 1; ~-*saṃ* Augenbraue CW 8. 71.

mi-[4]: *mi misëṃ wonë* verbrennen (?) Ve 77 B. 7.

mi-khā [*mi*[3]]: Auge Hi 4 B. 1; ~-*kān-mha* blind CW 8. 50, ~-*koṇ* d. äußere Augenwinkel 8. 72, ~-*syāka-mha* d. Triefäugige 8. 49; *mikhā kanë* d. Auge öffnen Ve 51 A. 4.

mitaki: ~-*siṃ* Curcuma aromatica CW 6. 28.

mitra [S: -θo- Freund]: Freundschaft Hi 53 A. 3, *ch-mh-wo* ~ *yāya* mit jmdm. Freundschaft schließen Hi 33 A. 8.

mit-se: Weintraube CW 6. 29.

minakë: anfassen, ergreifen (?) Ma 16 A. 6, 26 B. 8.*

miya III: verkaufen Cā 268.

milā: s. *twoyu.*

milkhā: Nacken CW 8. 68.

misā: Frau Hi 84 B. 2, Ve 36 A. 3; pl. *misā-to* Ve 69 A. 1.

mu: neg. nicht, nur vor *mālë* u. *mvālë.*

muka: veränderlich (?) Hi 19 B. 3.

mukh [S: *mukha* Gesicht]: *ch-g-sa* ~ *yāya* die Richtung nehmen nach Ma 22 A. 3.

mukhul [S: *mukula*]: Knospe CW 6. 11.

mut = *moti*; *~-khul* Perlmuschel CW 2. 8, *~-māl* Perlschnur 8. 79.

muḍā: Kopf CW 8. 41.

mudo: s. *mhā-lṛ-*.

muni: (Blumen-)Kelch (?) Ma 5 A. 7.*

munë I: sich zusammenfügen, -häufen Hi 23 B. 5, sich versammeln Ve 17 B. 1. — caus. *munakë* trs. versammeln Ma 1 B. 2; s. auch *gwol*.

mupā: Oheim, Mutterbruder Ve 64 B. 4.

mul [S: *mūla* ‚Preis, Wert']: Hauptsache Hi 19 A. 2, wertvoll 28 A. 5; *mūl-mha rānī* Hauptgemahlin CW 8. 5, *~-laṃ* Hauptweg 3. 9.

murchā [S: *mūrchā*]: *~ juya* ohnmächtig werden Ve 55 B. 6, *~ twoḷ-të* aus der Ohnmacht erwachen Ma 16 A. 2.

muhubartta (?): schweigsam (?) Hi 68 A. 2.*

musuhuṃ: *~ nhilë* Lächeln CW 1. 76.

mṛtu [S: Tod]: *~ juya* sterben Ve 55 A. 5.

mṛtyu: -θo- Ma 39 A. 2.

me¹: Zunge Hi 57 A. 5.

me²: Gesang CW 1. 68; *me-hālë catur* ‚kinnaraḥ' CW 1. 5.

me³ = *mi²* Hi 50 A. 3.

menë I: singen.

meb: ein anderer Hi 3 B. 3, Ve 28 A. 2; *~-mha* -θo- v. Pers. Hi 75 A. 1; *mebatā* v. Sachen Hi 59 A. 5, Ma 17 A. 1; *meba-na(ṃ)* sonst Ma 7 A. 8.

meme: -?- Ve 27 B. 1.*

melalapë V: versammeln Hi 42 B. 2.

mele: anderswo(hin) Hi 54 A. 5; bei, zu jmd. anders Ve 53 B. 5.

mes: Büffel Hi 50 B. 1.

mo = *mha*, s. *lyā*.

mokṣa [S: Befreiung]: *ch-mh-yāta ~ choya* jmdn. befreien Ma 16 B. 8.

mocan [S: *mocana* Befreiung]: *~ yāya* befreien, *~ juya* befreit werden Ma 28 B. 1.

mocanā [-θo-?]: *~ yaya* vernichten Ma 22 B. 1.

mo-cā: Kind, Junge CW 7. 16; pl. *mocā-to* Kinder Ve 80 A. 7, Vogeljunge Hi 41 B. 5.

moti [P: -θo-]: Perle Cā 219.*

moya III: zugrunde gehen, untergehen Hi 76 A. 3, sterben Hi 35 B. 4, Ve 62 B. 4; caus. *mocakë* zugrunde richten Cā 203, töten Hi 37 B. 5, [Unglück] überwinden Ma 27 B. 5; *prāṇ ~* sterben Cā 295.

moḷ¹: Kopf, Haupt Ve 37 A. 4; *moḷ-sa buwo pā* Kamm CW 7. 14.

moḷ²: Bad (?) Ve 56 B. 1; *~ lhuya* III baden Hi 16 A. 2.

mwopā = *mupā* CW 8. 29.

mye = *me* Pā 68.*

mvāya II: leben Hi 15 B. 3, lebendig werden Ve 17 B. 2; caus. *mvācakë*

am Leben erhalten Hi 29 A. 5, lebend machen Ve 17 A. 5.

mvālë IV = *mālë*, nur nach *mu*: *mu mvāla* = *mu māla* Ma 1 B. 7; *mu mvālakë-yāta* damit... nicht sei Ma 6 B. 6.

mh

mha[1]: 1) Körper Hi 94 A. 3, Ve 31 A. 5; *mha-yā kwos* Gerippe CW 8. 54. — 2) kann nach Pron., Adj., Nominalformen des Verb. stehen, wenn sie auf Pers. sich beziehen Hi 3 B. 4, Ve 59 A. 6, Ma 6 B. 8; verdoppelt nach Zahlw. bildet Ordin. Ma 8 B. 3.

mha[2]: ~ *taya* Liebesspiel treiben Hi 75 A. 1. Vgl. *mhya*.

mhaṅā: Traumbild CW 1. 76.

mha-ca-moṃ: Frau Hi 75 A. 1.*

mha-cā: Tochter Ve 28 B. 6.*

mhaya III: verkörpern Ma 22 B. 2, *hāhākāl* ~ jammern Ma 27 A. 1; *svāmi-tu* ~ nach d. Gatten sich sehnen (?) Ma 27 A. 1.

mhā: s. *sā-*.

mhā-ca: Tochter = *mhyāca* Ve 20 A. 4.

mhā-lā: Daumen CW 8. 64.

mhā-lṛ-mudo: Eidechse CW 7. 5.

mhig = *mhego* Ma 15 B. 3.

mhu- I od. II?: strömen Ma 14 A. 6 (*mhuṅāwo*).*

mhutu: Mund Ve 25 B. 1, Zunge Cā 111; ~-*si* Lippe Ma 14 B. 7.

mhuya III: graben Hi 64 A. 4, austilgen Cā 221.

mhul: Faust, ~-*ku-chī* Elle CW 8. 67.

mhus-khā: Pfau CW 7. 14; ~-*pā* Pfauenschwanz 7. 15.

mhego: gestern Ve 14 A. 5.

mho = *mha* Hi 56 B. 3.

mho- I od. II?: [Feuer] löschen Hi 51 A. 1 (*mhoṅa*).*

mho-jyā: Ackerbau Ca 200.

mhos-khā = *mhus-khā* Hi 78 A. 1.

mhya = *mha*[2]; ~-*të* Liebesspiel CW 1. 73; ~ *tayakë* z. L. veranlassen 8. 4.

mhyā-ca: Tochter, Mädchen Hi 60 A. 4; ~ *ma-cā* -θo- Ma 8 B. 1; *kāya-mhyā-ca* Kinder Cā 13. Vgl. *mhā-ca*.

y

s. auch unter *ë*.

yaṃ-kuli: Nordost CW 1. 34.

yaṃ-kel: Grille CW 7. 12.

yaṃ-tā: Norden CW 1. 33.

yaṃ-lā: ‚bhādrapadaḥ' August-September CW 1. 50.

yathë: jedoch Hi 15 B. 1; *yathe-naṃ* -θo- 47 B. 3.

yanë I: wegbringen Ve 74 B. 7, (hin)bringen Ve 51 B. 7; nach and. Verb. *khu-së* ~ = *khuya* stehlen Ve 34 B. 5; s. auch *wonë bonë, boya, lāya*.

yal: Blase, ~ *gātaṃ* e. Bl. entstand Ve 46 A. 5.

yalakuṭ: gabelschwänzige Würger CW 7. 8.

yas: Gift Cā 268.

ᶦyas [S: *yaśas*]: Ruhm Hi 23 A. 2.

yasvāl: Kälte CW 1. 42.

yahe: Ausweg Ve 21 B. 1.* Vgl. *pahe.*

yāu(ṃ)-: *yāuṃsya wonë* leicht werden Ma 2 B. 4, *yāuyāya* ~ -0o- 3 B. 5.

yākåt: allein, einsam Ve 61 A. 5; d. einzige, alleinige Ma 8 B. 4.

yāko: Achselgrube CW 8. 61.

ᶦyāc-lapë [S: *yāc-*]: bitten Hi 67 A. 4.

yāt [S: *yātrā*]: Fest Ve 48 B. 1.

yān·sa: in, aus der Ferne Cā 242.

yāya II: tun, machen, (aus)üben Hi 43 B. 1, Cā 97, machen zu Hi 83 B. 4, Ma 6 A. 5; caus. *yācakë* Ve 31 B. 4, *yātakë* Ma 28 A. 5. — Bildet in Verb. mit Skrt.-Subst. zusammenges. Verbalausdrücke: *ch-mh-yāke āśraya* ~ zu jmdm. Zuflucht nehmen Hi 30 B. 1, *utsāhā* ~ aushalten Hi 75 A. 5, *upabās* ~ fasten Hi 51 B. 4, *darśana* ~ zeigen Hi 3 B. 3, *pratijñā* ~ versprechen, e. Gelübde machen Ve 50 A. 2, *pratipāla* ~ [e. Versprechen] halten Ve 43 B. 7, *bismaya* ~ erstaunt sein Ma 7 B. 1, *biśvās* ~ Vertrauen haben Hi 38 B. 4, *biśvās yācakë* Vertrauen erwecken Hi 34 A. 3; *bhog* ~ genießen Ma 11 A. 5, *mānya* ~ ehren Cā 25, *mṛtak* ~ tot sein (!) Ve 36 B. 6, *maun* ~ schweigen Ve 15 B. 2, *laṃghanā* ~ überschreiten Ma 7 A. 5, *rājya* ~ regieren Hi 3 A. 5, *śocanā* ~ wehklagen Hi 75 A. 3, *snān* ~ baden Hi 38 B. 1, *svāmi* ~ heiraten v. d. Frau Ve 40 A. 4, *harṣa* ~ sich freuen Ma 3 A. 3, *hāsyā* ~ lachen Ve 15 B. 5; *atidurbala śarīra* ~ e. sehr schwachen Körper haben Ve 49 A. 6; *vyaya yāka-mha* Verschwender Cā 23. — S. auch *ichā, kārj, ghilay, nilāsā, nilup, pāsā, mukh, sāsti* u. a. u. a. — *yāñā* nach 3. Form um ... zu Hi 36 B. 2, Ve 60 B. 2.

yāl: schielend Cā 238; ~-*dhusi* -0o- CW 8. 41.

yās: e. Hirschart, ‚rauhiṣa' CW 7. 2.

yitā thitā: jenseitiges u. diesseitiges Ufer CW 2. 5.

yinakā: Anbruch d. Nacht CW 1. 46.

yināp = *ināp* Ve 71 A. 5.

yināpë V: sprechen = *yināp yāya* Hi 10 A. 1.

yine: s. *tā-*.

yibi thibi: gegenseitig Hi 54 A. 1.*

yeṃcu: klar, ‚prasanna' CW 2. 5.

yeyu: gelb CW 1. 56.

yeyo [= vorherg.]: ~-*kwolot* gelbe Barleria CW 7. 24.

yehe: ~ *yāya* heiraten CW 8. 23.

yai-tā: Süden CW 1. 32.

yoj-lapë [S: *yuj-*]: *ch-g-sa* hineinbringen in Cā 31, mit etwas betrauen 67.

yau-kuli: Nordwest CW 1. 34, *yau-kuli-pati* Vāyu 35.

yau-tā: Westen CW 1. 33.

yh

yhā- I od. II? = *ṅhāya*[1] Ma 33 B. 8 (*,yhāna'* = *yhāṅa*).

yhāuṃ: schwarz Pā 46.*

yhāuka: rot Ma 25 B. 8.

yhāṅu: rot CW 1. 56; ~ *kwolot* rote Barleria 6. 24; ~ *cāk* Hautausschlag mit runden, roten Flecken CW 8. 44.

l

la[1] = *lā* Hi 74 A. 3.

la[2]: adv. ~ *swoya* begrüßen Ma 9 B. 4, ~ *hi-së taya* großziehen, erziehen Ve 60 B. 5.

lawo: ~ *lhāya* anvertrauen Hi 10 B. 3.

la(ṃ) [Tib. *lam*]: Weg Hi 29 A. 1; *laṃ-chi* Hauptstraße CW 4. 2; *la-sa* unterwegs Ve 61 B. 7; *thwo lasa* auf diese Weise Ve 55 A. 1; *lana wowo purukh* Wanderer Hi 15 A. 2; *ch-mh-yā lana* durch jmdn. Cā 38.

laṃ-: s. *thala, hihi.*

laṃ-ṅhe [*la(ṃ)*?]: Hof CW 4. 8.

laṃ-bhā: Knoblauch CW 6. 33.

la-kā [*lā*[3]]: ,capeṭa' (,palm of the hand with the fingers extended') CW 8. 66.

lakay: Pengalia glabra CW 6. 17.

lak-dal: Oberarm CW 8. 62.

lakṣ-lapë [S: *rakṣ-*]: helfen, beschützen Hi 41 A. 3.

,laga': gut, richtig (?) Ve 64 B. 6.*

laṅ: Mieder CW 8. 84.

la(ṃ)-kha: Wasser Hi 80 A. 4; ~*-sāli-gu* Regenbogen CW 1. 41, ~ *ma-du bhuṃ* Wüste CW 3. 2.

laṃ-khwo: -0o- CG. p. 8.

la-tvāk [*lā*[3]]: Unterarm CW 8. 62.

lanakë V: übrig lassen Cā 258.*

la-phā-chi [*lā*[3]]: Klafter CW 8. 67; *la-phā dhu-chi* Manneslänge 8. 68.

laya[1] II?: gehen Ve 13 B. 5, vergehen, verschwinden Ma 37 A. 5.

laya[2] = *lāya*[3] Ma 26 A. 4.*

layana: aufmerksam (?) Hi 11 A. 5.*

lavaṅ [S: *lavaṅga*]: Gewürznelke CW 8. 86.

las [S: *rasa*, M: *ras*]: Freude Ma 4 B. 6; ~ *tāya* (III) sich freuen Hi 94 B. 5, ~ *tāyakë* erfreuen Ve 54 A. 5; ~ *daya* z. Freude gereichen Ve 47 A. 1; ~ *yāya ch-g-sa* sich freuen über etw. Ma 7 A. 6.

lasi [zu *las*?]: ~ *kal misā* tändelndes Weib ,lalanā' CW 8. 3, ~ *lāk misā* (schöne) Frau, ,aṅganā' CW 8. 1.

lā[1]: Monat Hi 49 B. 1; pl. *lā-to* Ve 69 A. 5.

lā[2]: Fleisch Hi 29 B. 2; *lā-ḍani* blaßrot (fleischfarben) CW 1. 56; *lā-khaya* fleischfressend (Rākṣasa) 1. 25.

lā³ [Tib. *lag-pa* ,hand']: Hand, Finger, s. *cā, co, datho, mhā*.

lā⁴: Weg = *la(ṃ)* Ve 11 A. 5.

lā⁵ = *lājā* König Hi 83 B. 3.*

lā⁶: Fragepartikel etwa? Hi 46 B. 5, Ve 62 B. 3, Ma 7 B. 8, *lā... lā* etwa ... oder etwa Hi 38 A. 2; allerdings (?) Hi 28 B. 5; nicht wahr? Hi 34 A. 4; *lā khasa ... khasa* wird es so gehen oder so Ve 57 B. 3.

lāut [vgl. Mhr: *rāūta* ,a horse soldier']: Reiter.

lā-kha = *laṃ-kha* CW 2. 3.

lā-thë [*lā*²?]: ~ *juya ëwo* Rākṣasa CW 1. 4, ~ *naya ëwo* Piśāca 1. 5.

lānī [M: *rānī*]: Königin Ve 79 B. 7.

lāp: s. *mi-*.

lā-pā: Fledermaus CW 7. 13.

lāy [M: *rāy*]: König, ~-*kul* königl. Palast CW 4. 6.

lāya¹ II: erreichen, erlangen Hi 52 B. 1, Ve 4 A. 4, Ma 16 B. 8, nehmen Hi 2 A. 4, fangen 91 B. 3; *lāña yanë* fortnehmen Hi 92 A. 1; *lāñāwo wonë* fortführen Ma 92 A. 2. — caus. *lācakë*, s. *pāl, li*; *lākë* erlangen machen Ma 31 B. 8. — *aparādh lāya* Unrecht leiden Ve 8 B. 6, *ch-mh dayā* ~ jmdm. Liebe erweisen Hi 17 B. 1, *pāp* ~ e. Sünde begehen Ve 48 A. 1, *bandhan* ~ gefangen werden Hi 31 A. 3, *bikṛti* ~ Unglück haben 22 A. 2, *li* ~ Zeit finden Hi 62 A. 1, *suhṛd* ~ Freundschaft schließen Hi 11 B. 5, *hathyā* ~ Mord begehen Cā 115; s. auch *kwo, nāp, li*.

lāya² III: (e. Lager) bereiten Ve 76 B. 6.

lāya³: ~ *buya* etwa: rufen, preisen Ma 16 B. 1, 25 B. 2.

lāl: Speichel Ma 12 A. 6.

lās [S: *rās-* ,cry, scream'?]: ~ *cāya* unglücklich sein Ve 21 B. 3.

lāsā [*lāya*²]: Sitz, Lager Hi 6 A. 3.

lāhā¹ [P: ,gum (for sticking)']: Lack CW 8. 87, ~-*si* Butea frondosa 6. 13.

lā-hā² = *lā-hāt* Ma 6 A. 4.

lā-hāt [*lā*³ + *hāt* P: ,hand', M: *hāth* -θo-]: Hand Ve 60 B. 2.

lā-hāti = *lā-hāt* Ma 19 B. 8.

lā-hāth: -θo- Hi 16 B. 2.

lā-hul: Woge CW 2. 3.

li-¹ I od. II? [= *di-*]: schneiden Ma 32 B. 6; töten, niederhauen Ve 24 A. 4.

li²: Zeit, ,kṣaṇa' Hi 62 A. 1.*

li³: adv. darauf Ve 67 A. 7; zeitl. *kāl-na li* nach Verlauf von... Ve 36 A. 5, *li hanaṃ* -θo- Ve 10 B. 2; nach Instr. d. 5. Form, 5. Form, 8. Form, Conv. d. V.: nachdem Ve 59 B. 1, Ma 4 B. 8. — zurück in Verb. mit Verben: *li cilë* [e. Heer] zurückziehen Ma 26 A. 3, ~ *thënë* zurückkehren Ve 72 B. 6, ~ *phiya* überholen (?) Cā 34,

~ *phyāya* zurück erhalten Ma 8 B. 4, ~ *phyāñāwo haya* zurückbringen Ma 25 A. 5, *li lācakë* (*lāya*[1]) folgen, begleiten Ve 6 B. 2, ~ *swoya* zurückkehren (?) Ma 29 B. 7, ~ *hāya* zurückkehren Hi 24 B. 1.

liwo: *liwo liwo* örtl. hinterher Hi 24 A. 3; *ch-mh-yā liwo* hinter jmd. her Ve 28 A. 4, hinter jmdm. Hi 76 B. 3; *liwo* zeitl. nach (mit Instr.) Ve 41 B. 3; *cha nhu* ~ drei Tage später Ve 11 A. 3; *liwo liwo taya* folgen lassen Ma 25 A. 3; s. auch *thwo-liwo*.

liwonë: *ch-g* ~ hinter etwas Hi 48 A. 1, *ch-g-yā* ~ -θo- Ve 56 A. 5.

li-kaṭkit: Salanum Jacquini CW 6. 27.

licakë [*li*[3]]: begleiten Ve 7 A. 4, Ma 17 B. 8.

li-chat: ~ *bëñāwo* zurückschnellend Hi 74 B. 2.

lijyā [vgl. S: *lajjā*]: ~ *cāya* beschämt werden Ve 40 A. 4.*

lita: zurück; ~ *kaya* hemmen Ma 14 B. 5; ~ *kayāwo biya* zurückgeben Ma 21 A. 3; ~ *phyāñāwo haya* zurückbringen Ma 22 B. 5.

lithan: zeitl. nach (mit Instr.) Ve 64 B. 7.

lithu: adj. späterer Ve 44 B. 7; --*ñhathu-panisa kāy* Stiefbruder CW 8. 24.

li-thë(ṃ): darauf Hi 83 A. 5; *li-thëñanakawo* nachher, später Ve 43 A. 5; s. auch *thwo*.

lina: ~ *wonë* hinterher gehen Ve 6 B. 2.

li-pā: ~ *lāya* zurückbleiben Cā 34.

lipā: Bogen Hi 91 B. 4.

lipukha: -θo- Hi 74 A. 5.

lipwokha: -θo- Hi 72 A. 4.

li-bi-lu-khā: Seitentür CW 4. 9.

liyā [*li*[3]]: *thanina* ~ von heute ab Ve 44 A. 5.

liyu: *karmma* ~ aus d. Karma folgend ‚karmânusāriṇī' Cā 274.

lila: ~ *wonë* zurückkehren Ve 38 B. 7.*

lilanā: ~ *wonë* verschwinden Ma 14 B. 4.*

li-sal: Antwort Ve 23 A. 2.

lisë: *ch-mh-wo* ~ *wonë* jmdm. folgen Ma 13 B. 5; *ch-mh-sa* ~ hinter jmdm. Ma 9 B. 5.

li-hā: zurück; ~ *wonë* zurückkehren Hi 24 B. 2, ~ *bijyāya* -θo- Ma 18 B. 5, ~ *woya* zurückkommen Ve 10 A. 1; mit Neg. *li ma hā wolaṃ* Hi 93 B. 3.

lu[1]: Tür CW 4. 8.

lu[2]: ~ *khanë* erblicken Ve 38 A. 5.*

lu-: s. *bo*.

lu- I od. II?: verschütten (?) Cā 158 (*luñā*).*

lu(ṃ): Gold Cā 70.

luku [vgl. P: *luknu* ‚hide']: ~ *biya* (III) versinken Ve 57 B. 2, ~-*nu biya* -θo- 57 A. 3.

lu-khā [*lu*[1]]: Tür Ve 77 A. 2.

lutu: s. *luya*[3].

lup [S: *rūpayati*]: ~ *yāya* begehren Ve 74 B. 4.*

rūpa-svān: Mesua ferrea CW 6. 21.

lu-manë I: *ch-g* ~ etw. erinnern, gedenken Ve 57 B. 7; *lu-manāwo woya* es kommt d. Erinnerung Ma 3 B. 2. — caus. *lu-manakë* = Simpl. Ma 17 B. 6.

lu-muya III: heiß werden Ma 4 A. 2.*

luya[1] III: finden Ve 75 B. 5; caus. *luyakë* -0o- Ve 47 .·. 2.

luya[2] III: strahlen Ve 62 A. 1, v. d. Sonne: aufgehen, *sūrya luwo gūṃ* Aufgangsberg CW 5. 1; *ch-mh-yā manasa* ~ es kommt jmdm. d. Gedanke Ma 2 B. 4. — caus. *luyakë* zum Strahlen bringen, glühend machen Ve 13 A. 3.

luya[3] III: schleppen; *lutu* ~ mitschleppen Ma 26 B. 8; s. auch *pi*.

lu-si: Nagel, Kralle Hi 75 B. 5.

le·kwo: Rest Ve 27 B. 3.

lenë I: übrig bleiben Cā 241; caus. *lenakë* übrig lassen Ve 27 B. 4, schonen Ve 77 A. 6.

lekhā [P]: Erzählung, Bericht Pā 27.

lepë V: denken Ve 43 B. 6.*

leya = *lenë* Cā 65.

leye: Freude CW 1. 61.

lëp-lapë [S: *lip-*]: beschmieren Ve 16 B. 5.*

lëval [vgl. Mhr: *levaṭa* ‚couple in coition‘]: Buhle Hi 63 A. 3.

lok[1] [S: *loka* Welt]: 1) Leute Ve 70 B. 3; 2) plur. suff. Ma 4 A. 7.

lok[2]: ~ *phyāya* fortnehmen Ma 26 A. 4.

log [S: *roga*, H: *rog*]: Krankheit CW 8. 42.

lot [vgl. M: *lūṭa* ‚pillage‘]: Dieb, Räuber Ve 77 A. 3.*

loya III: etwa: angenehm sein, *ji mansa ma lowo* das gefällt mir nicht Ma 22 B. 4, *nītisa ma lowo* d. ist in d. Nīti nicht gebilligt Hi 28 A. 2; *lok·wo loka* von angenehmem Äußeren Cā 56. — caus. *loyakë* angenehm machen (?) Ma 11 A. 2, *lok·wo loyaka bacan* angenehmes, freundliches Wort Cā 166; *locakë* angenehm machen (?) Cā 261.

lol-manakë: etwas erinnern Ma 28 A. 3; vgl. *lu-manë*.

lwoc: ~ *phyāya* (mit sich) fortnehmen Hi 24 A. 1; ~ *bvāya* erlangen Hi 64 B. 1, hingelangen 59 A. 4.

lwoha(ṃ) [Tib. *rdo*]: Stein Ma 32 B. 7.

lwoho: -0o- Ve 76 B. 5.

lyā-ca: jung masc. *lyāca-mo mi-jan* Jüngling CW 8. 37, *lyāca-mho* -0o- Hi 56 B. 3.

lyäsë: -θo- fem. Cā 296 *lyäsë-cā misā* Jungfrau CW 8. 8, *lyäsë-mha ca-mo* -θo- Hi 59 B. 1.

lväpu [*lväya*]: Streit Cā 129.

lväya II: streiten Ve 17 B. 2, *kalah* ~ -θo- Cā 287; *lväya ëwo* streitsüchtig Cā 117.

lh

lhaka: ~-*li-bod* ,nidraya' Hi 11 A. 3.*

lhanë I: tragen Hi 47 B. 2; *thaṃ* ~ vorstrecken Hi 16 A. 1.*

,lhamävänyo': d. Auge im Pfauenschwanz CW 7. 14.

lhā-: s. *kwo, tok.*

lhäya[1] II [Tib. *zla-ba*]: sagen, erzählen, verkünden Hi 38 B. 4, Ve 71 A. 7, Ma 7 B. 4; caus. *lhākë* Ma 39 B. 5, *lhācakë* Hi 16 B. 4.

lhäya[2] III: -θo- Hi 35 B. 5.

lhäya[3] II: *lawo* ~ übergeben, anvertrauen Hi 51 B. 6.

lhäya[4] III: *lawo* ~ -θo- Ve 24 B. 6.

lhäya[5]: s. *set-*.

lhu-: *bal lhusëṃ* etwa: ihre Kraft zusammennehmend Hi 24 A. 1.*

lhoṃ-mha: dick, fett CW 8. 38.

lhoya III?: dick werden (?) Ma 39 A. 2.*

v

s. auch *wo.*

vaṃ-kuli: Südosten CW 1. 33.

vaṃ-tā: Osten CW 1. 32.

vaṃlagat: ~-*simā* Ficus religiosa CW 6. 12.

va-ko: Kinnbacken CW 8. 70.

,vagva': ~-ādinaṃ baidyaśāstra ,āyurveda' Cā 56.*

vaya: von Sinnen, ,unmatta' Cā 7.*

vasat [vgl. S: *vasana*]: Gewand CW 8. 80, ~-*kāpal* Mantel CW 8. 83.

vā[1]: Reis Cā 9.

vā[2]: Zahn Hi 27 B. 1.

vā-[3]: s. *non.*

väuṃ: grün Ma 11 A. 3.*

väṅu: -θo- Hi 78 A. 2.

väṃpī [S: *vāpī*]: länglicher Teich CW 2. 4.

välu: Bez. eines Standes Ma 10 A. 3.*

väsä: Pflug Cā 186.*

s

sa = *sat, sa-chi-wo niya ṅā* 125 Ve 27 A. 1.

sa'ukhā: ~ *taya* schenken (?) Ma 20 B. 6.*

sa(ṃ): Haar Hi 75 B. 5; ~-*khāṃ-muḍā* kahlköpfig CW 8. 41; *sa-pāl* Haarflechte CW 8. 73, *sa-pal* -θo- Ve 45 B. 4.

saṃ-kokhā: Rabe CW 7. 9.

saṃ-khul: e. Süßwassermuschel CW 2. 8.

saṃya: wollene Decke CW 8. 83.

sakatāṃ: alle Ma 18 A. 2.

s(a)kal [S: *sakala* ,alle']: alle Ve 72 A. 4; *che*-~ ihr alle Ve 16 A. 6.

sakalë(ṃ) [s. vorherg.]: alle, adj. (vorzugsweise °*lë*) Ve 47 A. 2, subst. (vorzugsweise °*lëṃ*) Hi 25 A. 5.

saṃkhā [S: *śaṅkā*]: Sorge Hi 20 B. 5; ~ *cāya* sorgen, besorgt sein Cā 103.

sac: Sehne Hi 74 B. 1; vgl. *sas*.

sacān: Falke CW 7. 7; vgl. *sātān*.

sa'jan [S: *sajana*]: Verwandter Cā 13.

sajik: das Heroische CW 1. 70.

sajyā [S: *śayyā*]: Lager Ve 31 B. 1.

saṃca: Corypha Taliera CW 7. 39.

sat [S: *śatam*]: num. hundert, gen. ~-*chi* Hi 25 B. 2; *sat-chi-wo niya* 120 Ma 11 A. 2.

satal: Klosterschule CW 4. 5.

sati: ~ *ku nhu* am folgenden Tage Ve 68 B. 5.

‚sa-tupataka' [*sa(ṃ)*?]: Zopf CW 8. 74.

satë [S: *satya*]: Tugend Ve 44 B. 2; ~ *yāya* e. Versprechen machen Ve 43 A. 6.

sanila: Abend CW 1. 46.

sanë I: (irgendwie) sein Ve 37 A. 1, Ma 16 A. 6; *na saṅāwo* frühmorgens Hi 43 B. 4; nach 4. od. 8. Form zur Bez. eines Durativs (?) Hi 61 B. 2.

saṃth [?]: ~-*na ṅyāṅa* gekauft ‚krayakrita' Hi 68 B. 2.*

saneh [M: *saneh, sineh*]: Liebe Cā 79.

sap: ~ *tinë* herbeikommen Hi 95 A. 3; ~ *tenë* -θo- Hi 43 B. 4.

sapaṃ: *bo-sapaṃ-sa* im Gras Cā 237.*

sapānī: Ameise CW 3. 6.

saphali: Buch Cā 154.*

saphuḍā: e. runde Dose CW 8. 93.

sabal [S: *śabara* ‚mountaineer' Apte]: Jäger Hi 24 A. 2.

saṃpāni = *sapānī* Cā 34.*

saṃpūrṇa [S]: ~ *yāya* [Wunsch] erfüllen Ma 3 B. 5; ~ *juya* v. d. Zeit: erfüllt sein 3 B. 6.

samadhāl: Beratung Ve 54 A. 1.

samāna [S]: ~ *yāya* gleich achten Ma 5 A. 3.

samāl: Kranz CW 8. 21.

samip [S: *samīpa*]: *samip-sa* i. d. Nähe Hi 37 A. 2; *samip wonë* herbeikommen Hi 56 A. 2, *samip-sa* ~ -θo- Hi 37 A. 4.

samudal [S: *samudra*]: Ozean CW 2. 2.

saṃpati [S: *saṃpatti*]: Vermögen Ve 67 A. 6.

samm [P: *samma* ‚during']: *chabāl* ~ einmal Pā 38.

saṃmeti = *saṃpati* Ve 31 A. 1.

sa-mhā = *sā-mhā* Ma 39 A. 6.

saya[1] II = *swoya* II Ve 25 B. 2.*

saya[2] III: wissen, kennen Hi 7 B. 4, Ve 75 B. 5; caus. *sayakë* lehren Hi 2 B. 4, belehren Ve 11 A. 4, lernen lassen Hi 5 B. 2.

saya[3] III: bringen Ve 21 A. 2, [Frucht] tragen Cā 47; *se ma sawo* unfruchtbar CW 6. 6.

saya[4] = *suya* 30 Ma 10 A. 7.

sa'yyā [S: *śayyā*]: Lager Hi 62 B. 5.

sal [S: *svara*]: Laut CW 1. 61; s. auch *ghvak*, *ca-*, *tawo*, *li-*, *hālā*.

saḷ: Pferd Cā 135, Ve 8 A. 4; ~-*khvāl* Kinnara CW 1. 31, ~-*gal* Pferdestall 4. 4.

salag [M: *sarag* ‚heaven']: ~ *dhalapu* nur v. Regen genährt CW 3. 4.

saram: ~-*nasī* Ādityāḥ CW 1. 1, ~-*chī* Rudrāḥ 1. 3.

salāṃ: ~-*jhaṃgal* Bachstelze CW 7. 8.

sali: Regen (?) CW 3. 1.

saliḷ [S: *śarīra*]: Körper Hi 29 B. 4; ~-*sa daya* schwanger werden Ve 60 A. 1.

sal-të V [*sal*]: rufen Hi 18 B. 4, nennen Ve 80 B. 1; *sal-tāwo haya* herbeirufen Ve 58 B. 5, *sal-ta halaṃ* sprach Hi 32 B. 3. — caus. *sal-takë* rufen lassen Ma 8 A. 4.

sarbbasa [S: *sarvasva*]: das ganze Vermögen Ve 59 B. 6.*

sasal [M: *sasur*]: Schwiegervater Ve 20 A. 6; ~-*mām* Schwiegermutter CW 8. 29.

sasul: -θo- Ve 23 A. 4.

sasta [vgl. S: *samasta*]: ganz, alles Ve 20 B. 4.

sah [S: *sah-*]: ~ *yāya* ertragen Ma 15 A. 6.

sahās: ~ *yāya* sammeln Cā 9.

sahit [S: -*sahita* zus. mit]: *ch-mh sahit-na* zusammen mit jmdm. Ve 52 B. 3; *sahit(-na) yāya* mit sich nehmen Ve 60 A. 3, *sahit yāya* sich versammeln Ma 9 A. 6.

sā[1]: Kuh Hi 19 A. 2, Ochse Cā 255; ~-*cā* Kalb Cā 177.

sā[2]: Atem Ma 23 A. 3.*

säk[1]: s. *na*[2].

säk[2] [S: *śāka* ‚eßbares Kraut' Apte]: Früchte Ma 11 A. 2.*

säkhal [vgl. Mhr: *sākhara*]: Zucker Cā 153.*

sätän: Falke Ve 47 B. 1.*

sädh-lapë: vollbringen Ve 73 A. 4.*

säṃt [S: *śānta* v. *śam-*]: ~ *yāya* heilen Ma 8 B. 3.*

sänho: alle CW 1. 1.

sā-bhujiṃ [*sā*[1], *bhojini*]: Bremse CW 7. 12.

sā-mhā: Vorrat, Scheune Ma 2 A. 3.

sälë[1] IV: drücken, pressen Hi 83 A. 5; s. auch *kwo*.

sälë[2] IV: *lājā* ~ z. König machen (?) Ma 25 A. 3 (*sālāwo*).*

säs-lapë [S: *śās-*]: in Zucht halten Hi 20 A. 4.

sästi [S: *śāsti* ‚Strafe']: ~ *yāya* bestrafen Ve 76 A. 6, ~ *yātakë* bestrafen lassen Ma 28 A. 5.

sähuti: *thithiṃ* ~ zusammen Ma 22 B. 7, ~ *yāya* zusammenrufen Ma 25 B. 2.

si[1] = *se* CW 1. 61.

si[2]: Tod (?) Ve 37 B. 4.*

si(ṃ): Baum, Holz Cā 85, *si-khoṭ* Baumstamm CW 6. 6, *si-khul* Rinde 6. 8; *siṃ si-pvāl* Baumhöhle CW 6. 9. — Vgl. *simā*.

siṃ¹ [S: *siṃha*?]: Löwe CW 7. 1.

siṃ² = *sinwoṃ* Hi 31 B. 2.*

siṃ-tvāka [*si(ṃ)*]: Specht (Baumhacker) CW 7. 8.

siṃha-tisā: Stirnschmuck CW 8. 76.

sika [*siya*¹]: tot Hi 34 B. 2; — *sikwo* -0o- Ve 79 A. 7.

sikhaṇḍ [?]: Sandelholz, ‚candana' Cā 213.*

sikh-lapē [S: *śikṣ-*]: lehren, leiten Hi 62 B. 2.*

siṅu: ~ *milā* mondlose Nacht CW 1. 47.

siṅgāl [H: *siṅgār* ‚sentiment of love']: Liebe CW 8. 2.

sijal [vgl. H: *sijal* ‚to polish'?]: ~-*bhāṇḍā* Kupfer Cā 281.*

sit-khal: Sandelholz CW 8. 89.

siddha- [S: *siddha*]: *siddhalaṅāwo* wenn gelingt Cā 108, *siddhayuwo* gelingt, hat Glück Hi 6 B. 5; *sidhayakë* vollbringen Ma 10 A 1.

sidhu, °dho: sicher, ‚dhruva' Hi 95 B. 2, gelungen Cā 108; *ma sidho* [Wunsch] wird nicht erfüllt Hi 78 B. 5.

sina(ṃ) (Ve), sinwo(ṃ) (Hi, Cā): *ch-g-yā* ~ mehr, besser als Hi 28 A. 5; umschreibt Compar. *prān-yā sina jyātu* teurer als das Leben Ve 34 B. 4.

sinehā = *saneh* Cā 288.

sipāhi [H: *sipāh*]: Soldat Ma 21 A. 3.

sibak [S: *sevaka*]: Diener Ve 31 A. 2.

sibā = *sëbā*; ~ *yāya* Verehrung bezeugen Ve 69 A. 7.

simal: ~-*simā* Wollbaum CW 6. 16.

simā: Baum Hi 36 A. 1, Ve 20 B. 3; ~-*kacā* Baumzweig CW 6. 4, ~-*cā* Strauch CW 6. 4, ~ *sowo simā* Schmarotzerpflanze 6. 27.

simān [M: *simāna* ‚boundary, limit']: Gebiet Ma 18 A. 3; ~ *yāya* begrenzen Ma 16 B. 7.

simāl: -?- Ve 77 B. 7.*

si-mha [*siya*¹]: tot (?) Ve 62 B. 4.*

siya¹ II [Tib. *śi-ba*]: sterben Hi 94 B. 3, Ve 57 A. 5.

siya² III [Tib. *śes-pa* ‚to know']: wissen, kennen Ve 21 B. 3, lernen, erfahren Ma 4 B. 5, 6 B. 5; — caus. *siyakë* verkünden, mitteilen Ve 73 B. 5, sich erkundigen Ve 78 A. 4. — *duḥkha siya* Unglück erdulden Ma 15 A. 2.

siyiwo: braun, ‚piṅgala' Cā 238.

siyu: -0o- CW 1. 56; *siyuwo* -0o- Ve 73 B. 2.*

sil¹ [vgl. H: *sil* ‚pulmonary disease'?]: ~-*do-mha* aussätzig CW 8. 49.

sil² [M: *sir*]: Kopf Ve 29 B. 3; *sil-sa taya* sich einprägen 28 A. 4,

an die Spitze gelangen (?) Hi 67 A. 3.

sil³ [S: *śīla*]: Kraft Ve 37 B. 3.

si-lā: Māghaḥ, Januar-Februar CW 1. 49; *si-lā cet-lā* ‚śiśiraḥ' CW 1. 51.

silis [M: *siris*]: Acacia Sirissa CW 6. 20.

silë IV: waschen Ma 4 A. 3.

silok [S: *śloka*]: Vers Ma 3 B. 3.

sil-khāl: Wolfsmilch CW 6. 29.

sisë: ~ *taya* anvertrauen Ve 2 A. 4, ~ *tathë* -θo- 52 A. 6.

su¹ [Tib. *su* ‚who?']: pr. interrog. wer? Hi 37 B. 1, Ve 75 B. 7, Ma 29 A. 4; rel. (corr. *wo*) Hi 65 A. 5; indef. Ve 70 B. 6, *su...ma* niemand Ve 17 B. 2; *su gwo-mha* welcher? subst. Ve 60 B. 5, *suṃ gwo-mhaṃ* indef. Ma 10 A. 4, *suṃ gwo-mha...ma* überhaupt keiner Ma 22 A. 7; *su julasanwoṃ* irgend jemand Hi 38 A. 1.

su²: Wolke Cā 148.

sūk-myāl: kleine Kardamomen CW 6. 31.

sukhaya [S: *śuṣka*]: dürr, trocken Ma 15 B. 6.*

sukhuli [M: *sukhal* ‚dry']: ~ *lā* getrocknetes Fleisch Cā 295.*

sucakë V: waschen Ve 76 B. 6.

su-co [*su²*]: Regenwasser, ‚meghād ambaram' Cā 159.*

su-chi-nwoṃ: pr. indef. irgendeiner Hi 15 A. 2.

su-ti: ‚himajalaṃ', Schneewasser (?) CW 1. 42.

su-tūppā: Blutegel CW 2. 8.

su-tha: Morgen Cā 295; *-thā* -θo- CW 1. 45.

sudali [S: *sundarī?*]: schön Ve 53 B. 4.*

sudhā: fürwahr (?) Cā 149.*

suddhāṃt [?]: ~...*ma* überhaupt nicht Ma 16 A. 5, nicht einmal 19 A. 7.

suna-puna [*su²*]: Regenwetter, ‚durdinam' CW 1. 42.

su-na(ṃ) [*su¹*]: irgendeiner, gew. ~ ...*ma* überhaupt niemand, keiner Ve 74 B. 1, *~-num* -θo- Hi 80 B. 2, *~-nwoṃ* -θo-.

sunāna(ṃ) [*su¹*]: pr. interr. wer? Hi 81 B. 4, rel. Hi 5 A. 2, indef. Ve 76 B. 3; *sunāna...ma* niemand Cā 43.

sunār [P]: Goldschmied.

su-pāc [*su²*]: Wolke Pā 51.*

suphuli = *saphali* Buch Cā 38.*

subhā [S: *śubha*]: *ji man subhā ma du* gefällt mir nicht Ma 24 B. 7.

sum-lapë [aus S: *smar-?*]: verehren Ve 63 A. 6.

sumaka: schweigend Ma 17 A. 7.

sumukaṃ: -θo- Ma 3 B. 2.

su-mha-ka: -θo- Hi 63 B. 5.

suya¹ III: treffen Hi 72 A. 4 (*suyāwo*).*

suya² III: -?- Ve 16 B. 6 (*suyāwo*).*

suya[3]: num. dreißig Ma 5 A. 8; *--khu* ,tuṣitāḥ' (wörtl. 36) CW 1. 2.
sul [S: *śūra*]: Held Hi 23 A. 2.
sulā [S: *śūla*]: Pfahl, ~ *biya* pfählen Ve 59 A. 2.
sulë IV = *swolë* Ve 24 B. 1.
su-sal: tief, dumpf CW 1. 64.
suheti [S: *suhṛd*?]: Freund Cā 82; adj. liebevoll Cā 186. Vgl. *heti*.
se[1]: Frucht = *si* Cā 47.
se[2]: Hode CW 8. 58.
set: *~-lhāya* das Harz der Vatica robusta CW 8. 87.
sel: Mark CW 6. 8.
selë = *silë* (?) Ve 70 A. 2 (*silāwo*).*
sesë: ~ *taya* = *sisë taya* Ve 50 A. 4.*
sënakë V: zerstören Ve 77 A. 6.
sënë I: lernen, erfahren Hi 11 A. 2, Ve 20 A. 3; caus. *sënakë* lehren Hi 10 B. 2.
sëwok [S: *sevaka*]: Diener Ve 76 B. 3.*
sëbalapë [S: *sev-*]: dienen, verehren Ve 69 A. 6; *ch-g* e. Sache ergeben sein Cā 292.
sëbā [S: *sevā*]: *ch-g-yā* ~ *yāya* e. Sache ergeben sein Cā 259; s. auch *dhāya*.
sëya III: wissen, kennen, erkennen Hi 45 A. 4, Ve 69 B. 6; caus. *sëyakë* sich erkundigen Ve 54 B. 1.
so[1]: Gras Hi 50 A. 3.*
so[2] = *su* Ve 11 B. 3.*
soṃ: Lunge CW 8. 52.
sotabāt [vgl. S: *śotha*]: Anschwellung CW 8. 42.
sodhan [S: *śodhana* (?)]: Reinigung (?) Hi 19 A. 4.*
so-mha-ka = *su-~* Hi 25 B. 4.*
swo [Tib. *gsum*]: num. drei Hi 49 B. 1, Ve 64 B. 7; *swo sal* dreihundert Pā 38; *swo-mha* auf Pers. Ve 17 B. 1, *swo-tā* auf Sachen bez. Hi 24 B. 5; *swo-pu* Ve 60 B. 2. — Ordin. *swo-mha* Ve 68 B. 6, *swo-mha-mha* Ma 8 B. 4.
swok [S: *śoka* Sorge]: Sorge, Klage Ve 71 B. 6; ~ *kaya* (III) trauern Ma 13 B. 7, ~ *yāya* trauern, klagen Hi 42 A. 1.
swobhit [M: *sobhita* ,shining, beautiful']: ~ *yāya* scheinen (v. Monde) Hi 12 B. 2.*
swoya[1] II: nachsehen Ve 57 B. 2, bemerken, erkennen Ve 37 B. 3, sich umschauen Ma 37 A. 5. — caus. *swocakë* nachsehen lassen Ve 78 B. 4.
swoya[2] III: betrachten, sich ansehen, nachsehen, zusehen Hi 86 B. 5, Ve 7 A. 5, Ma 28 B. 2; beobachten Ve 12 A. 4; bemerken Hi 12 B. 3; sehen, erblicken Ma 6 A. 8; untersuchen Hi 54 B. 3, Ve 12 A. 6; sich überzeugen Ve 33 B. 7; Augenzeuge sein (?) Cā 291; ansehen, betrachten als Cā 87; besuchen Ve 52 A. 2. — caus. *swocakë* untersuchen lassen (?) Ve 45 B. 5. — *saṃtāp swoya* be-

reuen Ma 28 B. 7; s. auch *kwo, tha, du, palichā, la, li.*
swolë IV: verbergen Ve 69 B. 3. Vgl. *sulë.*
swos = *swost* Ve 54 B. 2.*
swost [S: *svastha*]: gesund, bei Sinnen Ve 54 B. 3.*
skal: s. *sakal.*
syatu: Panicum Dactylon CW 6. 36.
syala: *syala syala* gegenseitig (?) Ve 61 A. 7.*
sya-lā: Leber CW 8. 52.
syāya[1] II: töten Hi 42 B. 2, Ve 77 A. 6; [Feuer] löschen Ve 75 B. 2.
syāya[2] II: s. *bobo.*
syuya = *sëya* Pā 58; s. auch *palikhyā.*
srāp [S: *śāpa* ‚Fluch']: ~ *biya* verfluchen Ma 28 B. 1.
‚svata': ~-*chatra* -?- Ma 4 A. 8.*
sval: ~ *tiya* binden Hi 45 B. 3.*
svān: Blume Hi 67 A. 2, Ve 48 B. 6; ~-*thokā* Blumenstaub CW 6. 11, ~-*dhul* -do- 12. ~-*māl-kokhā* e. herabhängender Schmuck CW 8. 89; s. auch -*mā*[1].
svāya II = *syāya*? Ve 44 B. 7; caus. *svākë* anfügen Ve 37 A. 3; s. auch *taya.*
svāval: e. Waffe Cā 114.*
svāhāne: Treppe CW 4. 12.

h

hat [vgl. M: *haṭiā*]: Markt Ve 13 B. 5.
hatakë V: sprechen, sagen Ma 27 B. 1.
hatās: Eile, Ungeduld Cā 259; ~-*na(ṃ)* eilig Ve 37 A. 3, *hatā hatās-naṃ* in großer Ungeduld Ma 20 B. 2; *hatās cāya* Eile haben, ungeduldig sein Ma 9 B. 6; *hatās-sa madu* ist zu keinem Nutzen Cā 154.
hathyā [S: *hatyā* ‚Mord']: Schuld, Sünde Ve 52 B. 3, Mord Ve 16 B. 3.
hana(ṃ): ferner, darauf Ve 31 B. 1.
hana: nach 5. od. 8. Form: wenn, weil Hi 31 B. 1, *hana-sa-nwoṃ* wenn auch Hi 51 B. 3.
hanë I: verstreichen v. d. Zeit Hi 11 A. 2, Ve 68 A. 4.
hanwoṃ = *hana(ṃ)* Hi 80 B. 3.
hanyā: ~-*svān* Kranz CW 8. 89.
haya III: herbeibringen Ve 66 A. 5; *daibna halaṃ* ist vom Schicksal bestimmt Hi 74 A. 2. — nach and. Verben Ma 38 A. 3. — caus. *hayakë* holen lassen Ve 25 B. 1; s. auch *kanë, conë, choya, bonë, sal-të.*
hayili: Gazelle Ve 71 B. 6.*
hal: Blatt Ma 5 A. 7.
hal: *ch g-yāta* ~ *yāya* teilnehmen an etwas Ma 10 A. 4.*
hal-lapë [S: *har-*]: ergreifen, hinreißen Ve 66 B. 4.
hal-than: Seifenbaum CW 6. 13.
hasa-nwoṃ = *hana-sa-nwoṃ* Hi 66 B. 5.
hā[1]: Wurzel Cā 241.
hā[2]: s. *kasti.*

hā[3]: Hand (?); s. *hā-jalapë*, *-jwolapë*.

hā- I od. II: verführen Hi 62 A. 1 (*hāṅā*).*

hāwo: *lusi* ~ dessen Nägel ausgefallen sind Hi 16 A. 3.

hāk: wiederum (?) Ve 7 B. 2; *hāk-naṃ* wieder, ‚punar‘ Pā 3.*

hāku: schwarz Pā 46; ~ *jhaleṃ* Augenstern CW 8. 72.

hā-jalapë [*hā* ‚Hand‘]: die Hände falten CW 8. 66.

hā-jwolapë: *lāhāt* ~ die Hände falten Ma 17 B. 4.

hāt [P]: Hand Ve 27 A. 4.*

hā-tapaṃ [*hā*[1]]: vollständig Cā 241.

hāth [M]: Hand Cā 223.*

hānë I = *hanë* Ve 68 A. 4.

hāṃtha-pu [*hā*[1]?]: vollständig, bis zur Wurzel Ma 31 B. 3.

hāya[1] II: sagen, sprechen Hi 93 B. 1, Ve 7 A. 1, *ch-mh* zu jmdm. Hi 15 B. 4; *hāṅa tathāwo* = *hāṅāwo* Ve 47 A. 4; *hāṅā* genannt Hi 27 A. 1. — caus. *hācakë* Hi 84 A. 3.

hāya[2] III: sich bewegen; s. *ṅha, tha, thā, du, pi, li*.

hāya[3] = *hoya* Hi 67 A. 3.*

hāya[4] III: (mit Wasser) besprengen Ma 31 A. 2; caus. *hāyakë* strömen lassen Ma 20 A. 1.

hāl [S: *hāra*]: ~ *juya* weggenommen werden Ma 15 A. 3.

hāl [*hālë*[1]]: ~-*sal* Lärm, Geräusch, Stimme (d. Tiere) CW 1. 62.

hālā: ~-*sal* Geschrei (v. Vögeln) Hi 36 B. 4.*

hālë[1] IV: rufen, schreien Hi 48 A. 2, Ve 37 B. 2; *kvahaṃ kvahaṃ* ~ heftig schreien Ma 26 A. 5.

hi[1]: Blut Hi 45 A. 1, ~-*nal* Blutgefäß CW 8. 52.

hi[2]: imp. zu *haya* Ve 68 A. 1, *hiwo* -do- 61 B. 6.

hi-[3] I od. II?: s. *la*.

hi-[4] I od. II?: haften, kleben an Hi 74 A. 5 (*hiṅa*).

hit [S: *hita* gut]: ~ *yāya* jmdn. pflegen Cā 184.

hiti: Kanal CW 2. 4.

hiti-mayal: ‚makaraḥ‘ CW 2. 7.

hitu: s. *hilë*[2].

hi-pul [*hi*[1]?]: Galle CW 8. 50.

hi-nul [*hi*[1]]: Blut Ma 14 A. 5; ~-*nuli* -do- 13 A. 1.

hilā: Kleidung (?) Ma 4 B. 7.*

hilë[1] IV: sich bekleiden (?) Ma 3 A. 8 (*hilāwo*).*

hilë[2] IV: überschreiten Ma 7 A. 5; *hitu* ~ -do- 27 B. 1.*

hilë[3] = *helë* Cā 147.

hihi: ~-*laṃha* onomatop. Ma 20 A. 7.*

hūṃ, hun.

hune: s. *hunë*.

hunë: 1) geh! Ve 75 A. 1 (*huni*);

2) an d. Kurzform d. Verbums geb. bildet d. Imper. Hi 11 B. 1, Ve 66 A. 6 (*hun*), an d. 8. Form Hi 48 B. 2 (*huni*), Ma 21 B. 1 (*hūṃ*), an d. 4. Ma 25 B. 5 (*hūṃ*); 3) *thatheyā hun* aus diesem Grunde Ve 48 A. 3, ~ *hunina* -θo- 44 B. 7; *thwo hun* -θo- Ve 35 A. 6, *thathe hunya* -θo- 45 B. 2.

huṃdāl: Wolf CW 7. 3 [M: *huṃ̄ṛār*].

huya[1]: bewirten (?) Ve 68 A. 3.*

huya[2]: *pyākhuṃ huya sawo* Apsaras CW 1. 4; caus. *huyakë* verfolgen.

hul: s. *la-*.

he = *hi*[2] Hi 90 A. 1.*

he-guli: rot (?) Ma 21 A. 6.*

heṃgvāl: Kohle Hi 62 A. 3.*

heti: Freund Hi 46 B. 2; adj. liebevoll Cā 166. Vgl. *suheti*.

heyakë V: verspotten Ve 50 B. 7.*

hel = *hal* Ve 45 B. 4.*

helë IV: sich drehen Hi 76 B. 3.

honë I: zusammenfügen Hi 52 A. 1.*

hoya III: aufblühen Ve 6 B. 5, Ma 5 A. 7; *howo svān* in Blüte stehend CW 6. 6.

hoyata [*hoya*]: ~-*mukhul* Knospe CW 6. 11.

holë IV: (aus)streuen Hi 13 A. 5.

Suggestions concerning Kaniṣka.

By

Sten Konow, Oslo.

In my paper on the royal dates in the Niya Inscriptions, above Vol. II, pp. 114 ff., I tried to establish the identity of two of the rulers mentioned in those records with Khotan kings known from the Hou Han-shu, and arrived at the result that we have to do with some Khotan rulers who lived in the second half of the second and the beginning of the third century A.D. and dated their records in regnal years.

The second part of the Niya documents which has now been issued makes it necessary to modify these statements. We can now see that the number of rulers is greater than could be inferred from the first part, that they all seem to acknowledge a suzerain, who is only once, in No. 661, mentioned by name, and that they therefore apparently exercised certain functions by rotation, wherefore it is probable that all the dated records should be referred to one and the same era. And of the two identifications of royal names suggested in my paper only one seems to be justified, viz. that of Aṃkvaga (Aṃguvaka, Aṃgoka) with the Khotan king An-kuo, the son of Kien, who came to power in A.D. 152 and was still reigning in A.D. 175. The T'ang pronunciation of these names was, according to Karlgren (Nos. 4, 480 and 373) Ân-kwək, Kiɐn, respectively, and Ân-kwək is evidently the same name as Aṃkvaga.

I therefore think that the date of these records is fairly certain, and I have asked myself if it should not be possible to arrive at some results about the identity of An-kuo's father Kien.

The Chinese Kiɐn can be a rendering of Kan; cf. the last syllable of the name K'iu-tsiu-k'io, i.e. Kujūla Kadphises (Kapa), which was pronounced Kiɐp in T'ang times (Karlgren No. 491).

It should be remembered that the Chinese sometimes use abbreviated forms of foreign names, and Kien might therefore be the same name as Kaniṣka. The final *iṣka* of this name is apparently a deri-

vative suffix; cf. Vāsiṣka and Huviṣka. Tibetan tradition also knows a king Kanika, and is no doubt wrong in distinguishing between Kanika and Kaniṣka.[1] Both Kaniṣka and Kanika may be derived from a simplex Kana, which may, in its turn, be identical with Chinese Kien. It becomes incumbent on us to examine how such an identification would work out.

Tibetan sources[2] state that king Kanika and the king of Guzan and king Vijayakīrti of Khotan led an army into India and overthrew the city of Soked (Śāketa). That must mean that king Kanika, i.e. Kaniṣka, started on his Indian career from Central Asia, together with the king of Khotan and the Guzan king, i.e. evidently the suzerain of the Indian Kuṣāṇas after the demise of Wima Kadphises. If this event coincided with the beginning of the Kaniṣka era, and if Dr. van Wijk's calculation of its epoch[3] is accepted, this happened in the year 128–129 A.D.

Now it was in the year 129 that the Khotan ruler Fang-ts'ian is stated in the Hou Han-shu to have killed the king of Kiü-mi and installed his own son as ruler of that place. In other words, the expedition towards India coincided with an expansion of the Khotan power in Turkistan: the results of the consolidation of the power of the Kuṣāṇas were manifested at the same time in India and in Central Asia.

Now it seems to be a fact that Kaniṣka can be traced in Northwestern India in the very first year of his era. The famous Kaniṣka casket, found in the Kaniṣka stūpa near Peshāwar, is evidently dated *saṃ 1 ma[harajasa] Kaniṣkasa*, and the conclusion is forced upon us that Kaniṣka came to India *from outside* via Peshāwar. The next records of his reign come from Sārnāth, and it is evident that there is some truth in the Tibetan tradition that his first achievement was an expedition to Eastern India.

This account is further corroborated by the narrative in the Kalpanāmaṇḍitikā, whose author Kumāralāta was so little removed in time from Kaniṣka that his work can be considered as an almost contemporary source.[4] We read in the Chinese translation of this work:[5] ,In the race of Kiu-sha (i.e. Kuṣa, Kuṣāṇa) there was a king Chen-t'an Kia-ni-ch'a. He conquered Tung T'ien-chu (Eastern India) and pacified

---

[1] Cf. Thomas, Ind. Ant. XXXII, 1903, pp. 348 ff.
[2] Thomas, l. c.
[3] Above Vol. V, pp. 168 ff.
[4] Cf. Lüders, Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta. Leipzig 1926.
[5] Cf. Lévi, Ind. Ant. XXXIII, 1904, p. 385.

the country. His power spread fear; his good fortune was complete. He set out to return to his kingdom.'

Now M. Lévi is probably right in thinking that Chen-t'an is really, as stated in Tibetan sources,[1] an old designation of the Khotan country. The Kalpanāmaṇḍitikā accordingly seems to confirm the Tibetan account according to which Kaniṣka started on his career from Central Asia. And it contains the further information that he returned to his old country after having effected his conquest.

If we examine the dated records of Kaniṣka's reign, we become inclined to accept this statement. After the earliest inscription of the year 1, mentioned above, we find epigraphs from the year 3 and following from Sārnāth and Mathurā. Of the year 11 we have the Zeda and Sui Vihār records from the north-west, and then follow dates up to the year 23. In the following year, in 24, we have an inscription of his successor Vāsiṣka,[2] dated in the fourth summer month. If we follow Dr. van Wijk in assuming that the year began in the autumn, this would take us to the summer A.D. 152, and we should naturally infer that Kaniṣka was then dead.

Now we learn from the Hou Han-shu[3] that the Chinese governor Chao-p'ing died in Khotan in A.D. 152, and that his son was told by the king of Kiü-mi that he had been poisoned by order of Kien, king of Khotan. When Chao-p'ing's successor Wang-king came out the same year, he therefore had Kien killed at a banquet.

If all these indications are put together we become inclined to reconstruct the current of events as follows. Kaniṣka started from Khotan on his conquest of Eastern India in the year 128, after the Indian Kuṣāṇas had joined hands with their Turkistan cousins, an event which was commemorated through the institution of a new era. The same year, or in A.D. 129, we find him in Peshāwar, dedicating Buddhist relics in a stūpa. Two years later he had established his power as far east as Benares, and he may have spent some time in Eastern India and in Mathurā. Later on he retraced his steps westwards and probably again crossed the Pamirs and settled down as king of Khotan and suzerain of the whole Kuṣāṇa empire. That may have happened in the 23rd year of his reign, i.e. A.D. 150–151, and he may be identical with the king Kien, who was killed in A.D. 152.

---

[1] Cf. Sarat Chandra Das, JASB. LV, i, 1886, p. 193.

[2] Lüders, List of Brāhmī Inscriptions No. 149a.

[3] Summarized above Vol. II, p. 137.

I am quite aware of the hypothetical nature of these suggestions, but there is not, so far as I can see, any serious objection to adopting them. Also Kaniṣka's coin-legends point to Khotan as his home, for the forms *ṣaonano ṣao*, i.e. *ṣaunānu ṣau*, with the usual rendering of *u* with Greek *o*, are only found in Khotanī Saka. And if I am right, the so-called Kaniṣka era was established by Kaniṣka after the consolidation of Scythian power preceding his expedition towards India and became used both in India and in Turkistan.

According to Tibetan sources,[1] the Khotan king Vijayakīrti, who joined Kaniṣka on this expedition, was the successor of Vijayasiṃha, and it seems probable that the latter was still ruling and exercised suzerain powers in Khotan, when the expedition started.

It is therefore possible that he is identical with the Khotana maharaya rayatiraya hinajha(?) Avijidasiṃha of the Turkistan document No. 661, Vijayasiṃha and Avijidasiṃha being practically synonymous birudas. A ‚king of kings' is frequently mentioned in these documents, but usually distinguished from the individual ruler whose name is given in connexion with the date. It is evident that this suzerain resided in Khotan for some time after the Scythian consolidation.

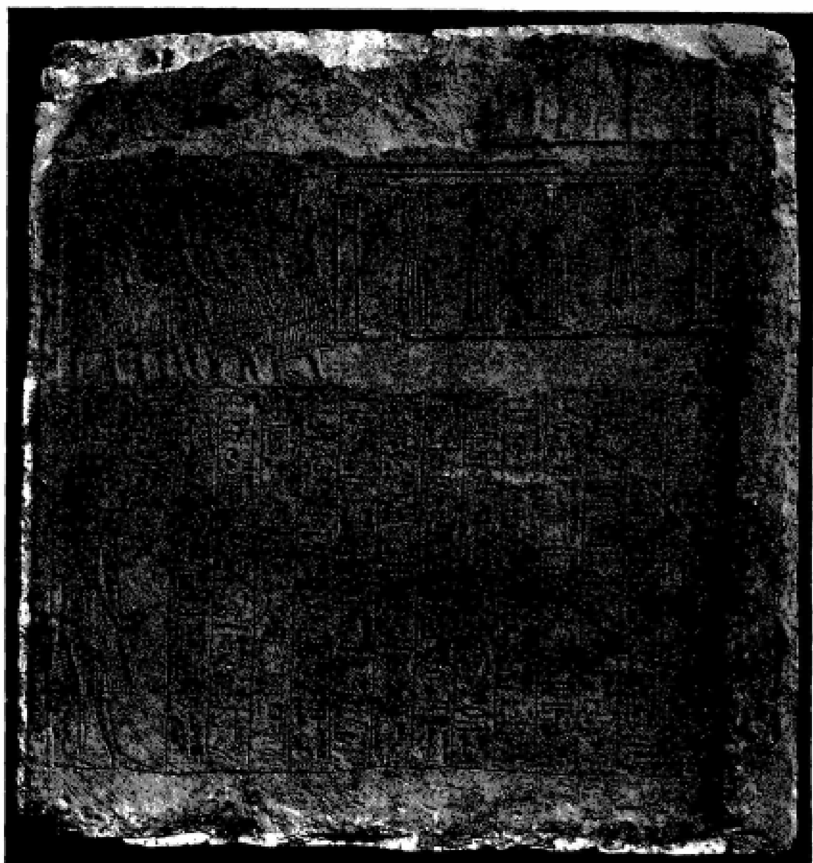
When Kaniṣka returned to Khotan, with increased power and prestige, he was naturally acknowledged as suzerain, and it is probable that his Indian successors, Vāsiṣka and Huviṣka, occupied the same position after his death.

I would therefore refer the Niya dates to the Kaniṣka era, and assume that the Indian Kuṣāṇas were recognized as suppreme rulers by the kings of the Khotan country, and in this connexion it is worth while remembering that Hüan-tsang[2] states that Kaniṣka ‚governed by his army a wide territory, even to the east of the Ts'ung-ling mountains.'

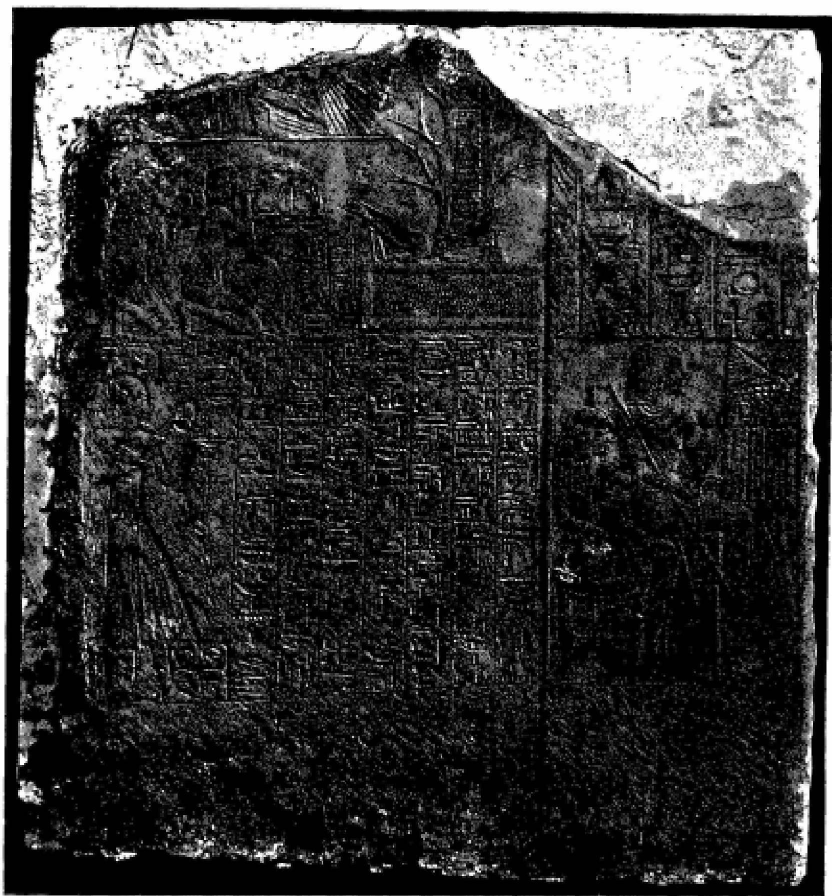
And if Kaniṣka is identical with Kien, the ruler Aṃkvaga, An-kuo was his son, and probably therefore a brother of Vāsiṣka and Huviṣka, whose latest dated record, of the year 60, is only 14 years later than the last date recorded for Aṃkvaga.

[1] Summarized in my Khotan Studies, JRAS. 1914, p. 346.

[2] Si-yu-ki. Popular edition I, p. 56.



Inschrift A.



Inschrift B.

Eine vierte Mitteilung über das Vādhūlasūtra.

Von

W. Caland, Utrecht.

Wiederum hat man in Südindien ein großes Fragment des Vādhūlasūtra entdeckt. Die für mich davon verfertigte Abschrift umfaßt 142 Seiten octavo. Den Inhalt bilden umfangreiche Teile aus dem Anvākhyāna, und zwar: 1. zum Tieropfer (auf S. 1—9); 2. zum Agniṣṭoma (auf S. 9—96); dieser Teil des Anvākhyāna scheint vollständig zu sein; 3. zum Agnicayana (auf S. 96—118); es ist unsicher, ob dieser Teil des Anvākhyāna vollständig ist. Der Schluß der Handschrift (auf S. 118—142) umfaßt die Prāyaścittas: die ‚Gutmachungen' zu den Iṣṭis, zum Tieropfer und zum Pravargya. Die Darstellung dieser letztgenannten Riten, die vielfach mit der der Baudhāyanīyas übereinstimmt, ist, ähnlich wie z. B. im Aitareyabrāhmaṇa, ganz im Brāhmaṇastil abgefaßt. Die Handschrift ist nicht konsequent in der Verwendung des Anunāsika und in der Einschaltung des *s* im Sandhi. Diese Unregelmäßigkeiten habe ich beibehalten.

Im folgenden teile ich aus diesem Fragmente einige Abschnitte mit.

I. Anvākhyāna zum Tieropfer.

1. Über das Tieropfer im allgemeinen.

idaṃ vā anvāhuḥ: prajāpatiḥ prajā asṛjata; tā asyemāḥ prajāḥ sṛṣṭā na vaśam āyan na[1] *prādhvam avadan; sa aikṣata prajāpatiḥ: kathā nu ma imāḥ prajāḥ sṛṣṭā vaśam īyuḥ prādhvaṃ me vadeyur iti. sa tapo 'tapyata; sa ta(pa)s taptvaitaṃ paśubandham apaśyat, tam āharat, tenāyajata; tā asyemāḥ prajāḥ sṛṣṭā vaśam āyan, prādhvam*

[1] L. vielleicht *nāsmai*, vgl. im Verfolg *prādhvam asmā a.*

asmā avadan. yajamāno vai yajñaḥ prajāpatir: yo vai yajñaḥ sa yajamānaḥ. sa yad yūpe paśuṃ niyunakty, ātmann eva tat prajā yajamāno badhnīte, tā asyemāḥ prajāḥ sṛṣṭā vaśaṃ yanti, prādhvam asmai vadanti.

,Da sagt man nachträglich: Prajāpati erschuf die Geschöpfe. Als diese Geschöpfe erschaffen waren, fügten sie sich nicht seinem Willen, redeten nicht nach seinem Vorgange. Da überlegte Prajāpati: „In welcher Weise werden doch die erschaffenen Geschöpfe sich meinem Willen fügen, nach meinem Vorgange reden?" Da übte er Askese und erschaute das Tieropfer; er brachte es in Verwendung und opferte damit. Da fügten sich die geschaffenen Geschöpfe und redeten nach seinem Vorgange. Das Opfer, d. h. Prajāpati, ist der Opferherr: der Opferherr ist ja das Opfer. Indem er das Opfertier an den Opferpfosten anbindet, fesselt der Opferherr die Nachkommen an sich, und die erschaffenen Nachkommen fügen sich seinem Willen, reden nach seinem Vorgange.'

Gewöhnlich leitet der Ausdruck *idaṃ vā anvāhuḥ* das Anvākhyāna zu einem schon aus dem Brāhmaṇa bekannten Passus ein; es ist mir aber nicht gelungen, diese Stelle in den Taittirīyatexten nachzuweisen. Das Adverb *prādhvam* ist in der Bedeutung: ,nach dem Vorgange' bis jetzt nur aus Āp. dhś. I. 22. 8 belegt, hier aber mit dem Genitiv.

2. Die Butterteile beim Tieropfer.

tad āhur: yajed ājyabhāgāv uta na yajed iti. yajed ity āhuś: cakṣuṣī vā ete yajñasya yad ājyabhāgau. kiṃ ha ṛte[1] *puruṣaś cakṣu(rbhyāṃ) syād. atho yad indro vṛtrāya vajram udayacchat, tasmin hāntar agnīṣomau paridadarśa; tā(v a)bravīn: mama vai yuvaṁ stho, mām abhyetam iti. tā(v a)brūtāṃ: kim icchantau tvām abhyeyāvac*[2] *ca tāvat tavaikaṃ ca kāmaṃ kāmayāvahe 'nnādyasyaihaiva nāṃśa iti.*[2] *tāv abrūtām: etasminn eva nau marutvatīya ukthe 'nvābhajeti. tāv etad etasminn eva marutvatīya ukthe 'nvābhajad: agnir netā,*

---

[1] *kiṃ ha itaḥ itaḥ* die Hs.

[2] Leider verdorben! Wie ist der Text herzustellen?

tvaṃ soma kratubhiḥ sukratur[1] *bhūr iti.*[1] *tāv abrūtām: sarveṣv eva nau haviryajñeṣv anvābhajeti. tāv (et)at sarveṣv eva haviryajñeṣv anvābhajad: agnir vṛtrāṇi jaṅghanat, tvaṃ somāsi satpatir iti; yatheṣṭis tathā paśubandhas; tasmād etau yajen, ned enau varād antarayāṇīti.*[2] *tad āhuḥ: kva haivainau yajed iti; purastād vā vapāyai purastād vā puroḍāśasya.*

‚Da sagt man: „Soll er die beiden Butterteile darbringen oder nicht?" „Er bringe sie dar," so sagt man, „die Butterteile sind ja die beiden Augen des Opfers; was würde der Mensch ohne die Augen sein?" Und auch (der folgende Grund liegt vor): als Indra seinen Donnerkeil gegen Vṛtra erhob, erschaute er Agni und Soma innerhalb dessen (Maules). Er redete sie an: „Ihr beiden gehört mir, kommt zu mir."[3] Da entgegneten sie: „Mit welchem Wunsche würden wir zu dir kommen? . . . Gib auch uns einen Anteil an diesem Marutvatīya Uktha." Da machte er sie an diesem Marutvatīya Uktha mitbeteiligt durch die Verse: „Agni ist der Führer", „Du, Soma, bist an Einsicht wohleinsichtig."[4] Da sagten sie: „Gib uns auch einen Anteil an allen Havisopfern." Da machte er sie auch an allen Havisopfern mitbeteiligt durch die Verse: „Agni vernichte die Anfeindungen", „Du, Soma, bist der gute Herr."[5] Wie die Iṣṭi, so ist das Tieropfer. Darum bringe er (beim Tieropfer) die Butterteile dar, damit er beide nicht von der Erfüllung ihres Wunsches ausschließe. — Da sagt man: „Zu welcher Zeit soll er sie darbringen?" „Entweder vor der Darbringung des Netzes oder vor dem Opfer des Puroḍāśa."‘

Diese Stelle behandelt den Kontrovers, ob beim Tieropfer die beiden Ājyabhāgas darzubringen sind, die nach einigen fakultativ sind (vgl. Āp. śrs. VII. 20. 7—8, Mān. śrs. I. 8. 4. 30), vgl. Schwab, Tieropfer, Nr. 82. Der erste Satz ist beinahe mit ŚBr. XI. 7. 4. 2

---

[1] *sukratubhir iti.* [2] *antarāyāṇīti.* [3] Vgl. TS. II. 5. 2. 3.

[4] ṚS. III. 20. 4 und I. 91. 2 sind die Dhāyyā-Verse beim Marutvatīya-śastra, vgl. Ait. br. III. 18. 7 und CH. § 196 (S. 300).

[5] ṚS. VI. 16. 34 und I. 91. 5 sind die Verse für die Ājyabhāgas bei der Iṣṭi, vgl. Hillebrandt, NVO., S. 103 und 106.

gleichlautend. Es ist auffallend, daß diese Betrachtung des ŚBr. mit ib. I. 6. 3. 19 in direktem Widerspruch zu stehen scheint. Kann der Autor des ŚBr. die Stelle XI. 7. 4. 2 unserem Anvākhyāna entlehnt haben? — Daß die Ājyabhāgas vor dem Opfer des Netzes dargebracht werden, ist das Gewöhnliche, vgl. die zitierten Stellen des Āp. und Mān. und Baudh. śrs. XXIV. 36 : 222. 16.

3. Zwei Arten von Tieropfer.

haviryajñavidha u ha vā anyaḥ paśuḥ, savavidho 'nyo; yasmin vratam upanayati, yasminn apaḥ praṇayati, yasminn ājyabhāgau yajati, yasmin prāśitram avadyati, yasminn anvāhāryam āharati, yasmin phalīkaraṇahomaṃ juhoti, yasmin viṣṇukramān kramate: sa haviryajñavidhaḥ; sa yāvatīm eva haviryajñeneṣṭvā jitiṃ jayati (yāvantaṃ lokaṃ, tāvatīm evaitena paśuneṣṭvā jitiṃ jayati) tāvantaṃ lokaṃ. yad asminn etāni na kriyante, sa savavidhas. tad āhuḥ: kim eṣa sa(va)vidho bhavati. prayājā eva prātaḥsavanasya rūpaṃ: prāṇo vai prayājāḥ, prāṇaḥ prātaḥsavanaṃ. (puroḍā)śo mādhyandinasya savanasya rūpam: aindro vai puroḍāśa, aindraṃ mādhyandinaṃ savanam.[1] *anūyājās*[1] *tṛtīyasavana(sya rūpa)m: apāno vā anūyājā, apānaṃ tṛtīyasavanam; evam u haiṣa sa(va)vidho bhavatīti; sa yāvatīm eva savaneneṣ(ṭ)vā jitiṃ jayati yāvantaṃ lokaṃ, tāvatīm evaitena paśuneṣṭvā jitiṃ jayati tāvantaṃ lokam.*

,Es gibt ein Tieropfer von der Gattung der Havisopfer, ein anderes von der Gattung der Savas (d. h. der Somaopfer). Dasjenige Opfer, bei welchem er (d. h. der Adhvaryu) die Fastenspeise herbeibringt, bei welchem er das Praṇītawasser nach vorne bringt, bei welchem er die Butterteile darbringt, bei welchem er das Prāśitra abschneidet, bei welchem er das Anvāhāryamus herbeiholt, bei welchem er das Opfer der Putzabfälle verrichtet, bei welchem er (nl. der Opferherr) die Viṣṇuschritte macht, das ist das Tieropfer der Havisopfergattung: den Erfolg, den er sich durch die Verrichtung einer Iṣṭi sichert, sichert er sich durch die Verrichtung eines solchen Opfers, und er erreicht den Raum, den die Darbringung eines solchen

[1] *savana amanūyājas.*

Opfers ihm verspricht. Wenn bei diesem (Tieropfer) diese (sieben)[1] Handlungen nicht verrichtet werden, so ist es ein Tieropfer der Savagattung. Darüber sagt man: „Inwiefern ist dieses ein Opfer der Savagattung?" „Die Voropfer (des Tieropfers) entsprechen dem Morgendienste (des Somaopfers): sie sind der Einhauch und der Morgendienst ist der Einhauch; der Opferkuchen (des Tieropfers) entspricht dem Mittagsdienste, denn der Opferkuchen gilt dem Indra und der Mittagsdienst gilt dem Indra; die Nachopfer (des Tieropfers) entsprechen dem Nachmittagsdienste: sie sind der Aushauch und der Nachmittagsdienst ist der Aushauch. In dieser Weise dann ist diese Art des Tieropfers eine von der Savagattung" usw.'

Der Anfang dieses Stückes, das sich dem vorigen unmittelbar anschließt, hat große Ähnlichkeit mit ŚBr. XI. 7. 2. 1. Mit dem Tieropfer der Savagattung ist wohl das Opfer des Agniṣomabockes am Tage vor dem Somaopfertage gemeint.

4. Die Dakṣiṇā beim Tieropfer; anschließend beim Vorigen.

tan nu haitad eke vapāyām eva hutāyāṃ dakṣiṇāṃ nayanty eṣā saṁstheti vadanta; aindro vā ayaṃ madhyataḥ prāṇo,[2] yady evaṃ[2] kuryān, na prāṇaṃ dakṣiṇayā dakṣayed; ya enaṃ tatra brūyān: na prāṇaṃ dakṣiṇayādadakṣan, mariṣyatīti, tathā haiva syāt. tasmāt paśupuroḍāśeḍāyām evopahūtāyāṃ dakṣiṇāṃ dadyād: imam evaitad aindraṃ madhyataḥ prāṇaṃ dakṣiṇayā dakṣayati; tad dakṣiṇāyai dakṣiṇātvaṃ. tad āhuḥ: kim eva dakṣiṇāyai dakṣiṇātvam iti; vṛṣṭir vai dakṣiṇā, vṛṣṭir hīmāḥ prajāḥ, sakṛt prajā vṛṣṭyā dakṣayati; tad dakṣiṇāyai dakṣiṇātvam.

‚Da führen nun einige (Ritualisten) die Dakṣiṇā (für die Opferpriester) herbei, nachdem das Netz geopfert worden ist, indem sie sagen: „Dieses (Netz) ist der Abschluß." Nun befindet sich dieser Indraartige Hauch[3] in der Mitte (des Körpers), und wenn er es so machte, so würde er den Hauch nicht durch die Dakṣiṇā stärken.

[1] Dazu vergleiche man Acta Orientalia IV, S. 36, Mitte.

[2] So vermutungsweise verbessert; die Hs. hat *madhyataḥ prāṇavad evaṃ*.

[3] Beruht vielleicht auf TS. I. 3. 10. c. — ‚In der Mitte', während sonst das Vapāopfer im ersten Teile des Tieropfers auftritt.

Wenn er in diesem Falle über ihn sagte: „Er hat den Hauch nicht durch die Dakṣiṇā gestärkt, er wird sterben", so würde das so ergehen. Darum gebe er die Dakṣiṇā, wenn die Iḍā des von dem Tieropfer einen Teil bildenden Opferkuchens herbeigerufen worden ist, dadurch stärkt er diesen in der Mitte befindlichen Indraartigen Hauch. Das ist das Dakṣiṇāwesen der Dakṣiṇā. — Da sagt man aber auch: „Welches ist das Dakṣiṇāwesen der Dakṣiṇā?" „Die Dakṣiṇā ist der Regen,[1] denn die Geschöpfe sind der Regen:[1] mit einem Male stärkt er die Geschöpfe (oder die Nachkommen, die Kinder) durch den Regen. Dies ist das Dakṣiṇāwesen der Dakṣiṇā."'

Der erste Teil dieser Stelle hat mit ŚBr. XI. 7. 2. 4—5 große Ähnlichkeit. Wer die ‚einige' sind, gegen die hier polemisiert wird, ist unsicher. Hätte man nur die Vādhūlastelle, so würde man an Bhāradvāja, Āpastamba oder Hiraṇyakeśin denken können.

5. Die ausschließlich an Agni gerichteten Hymnen.

idaṃ vā anvāhuḥ: prajāpatir akāmayata prajāyeyeti; sa tapo 'tapyata; sa tapas taptvaitaṃ paśubandham apaśyat, tam āharat, tenāyajata; taṃ devā abhi samagacchanta: mām anena yakṣyate mām iti. sa aikṣata: yady u hainam ekasyai devatāyai niyokṣyāmi, sarvābhya āvrakṣya iti; so 'bravīd: ājim asya dhāvateti. tasminn ājim adhāvaṃs; teṣāṃ samutkrāntānām indro 'ved: agnir vā imam ājim ujjeṣyatīti; tam abravīj: jātavedaḥ, saha nāv iti; taṃ tathety abravīd, varaṃ tu śakra vṛṇai: maddaivatyaḥ paśur upākṛto 'sad iti: tasmāt paśāv upākṛte 'gniṃ manthanti. so 'bravīd: dvitīyaṃ śakra varaṃ vṛṇai: maddaivatya eva paśuḥ paryagnau kriyamāṇe 'sad iti. tasmāt paśau paryagnau kriyamāṇe kevalāgneyaṃ sūktam anvāhā: 'gnir hotā no adhvara iti. so 'bravīt: tṛtīyaṃ śakra varaṃ vṛṇai: maddaivatya eva paśur vapāyāṃ pragṛhītāyām asad iti. tasmād vapāyāṃ pragṛhītāyāṃ kevalāgneyaṃ sūktam anvāha: juṣasva saprathastamam iti. so 'bravīc: caturthaṃ śakra varaṃ vṛṇai: maddaivatya eva paśur avadīyamāno 'sad iti. tasmāt paśāv avadīyamāne kevalāgneyaṃ sūktam anvāha: tvaṃ hy agne prathamo manoteti.

---

[1] Sonst unbekannte Gleichstellungen.

,Da sagt man nachträglich: Prajāpati wünschte sich fortzupflanzen, er trieb Askese, erschaute das Tieropfer und opferte damit. Zu ihm begaben sich alle die Götter, denkend: „Mir will er (damit) opfern, mir will er opfern.“ Da bedachte er: „Wenn ich (das Opfertier) für eine einzige Gottheit an den Pfosten werde anbinden (und opfern), werde ich dem Zorne aller (übrigen) anheimfallen“, und er sprach: „Stellt einen Wettlauf um ihn an.“ Sie machten es so, und als alle zusammen (im Wettlauf) davongegangen waren,[1] wußte unter ihnen Indra, daß Agni im Wettlauf siegen würde, und er sagte zu ihm: „Jātavedas, uns beiden gemeinsam (sei das von dir Ersiegte).“ „Gut,“ entgegnete er, „aber, Śakra, ich will eine Bedingung machen: das Opfertier soll, nachdem es (zum Pfosten) herbeigetrieben ist, mir geweiht sein.“ Darum bohrt man das Feuer unmittelbar nachdem das Opfertier herbeigetrieben ist.[2] Er (nl. Agni) sprach: „Ich will, Śakra, eine zweite Bedingung machen: das Opfertier soll auch mir geweiht sein, während die Umzirkelung mit dem Feuerbrande um ihn vollzogen wird.“ Darum sagt er (nl. der Maitrāvaruṇa) beim Tier(opfer) während der Feuerumzirkelung, einen ausschließlich an Agni gerichteten Hymnus her: „Agni der Hotṛ, bei unserem Opfer.“[3] Er sagte: „Ich will, Śakra, eine dritte Bedingung machen: das Opfertier soll mir auch geweiht sein, wenn das Netz (über dem Feuer) gehalten wird.“[4] Darum sagt er (nl. der Maitrāvaruṇa), während das Netz (über dem Feuer) gehalten wird, einen ausschließlich an Agni gerichteten Hymnus her: „Erfreue dich an der ausgedehnten Rede.“[5] Er sagte: „Ich will, Śakra, eine vierte Bedingung machen: das Opfertier soll mir auch geweiht sein, wenn von dessen Stücken abgeschnitten wird.“ Darum sagt er (der M.), während von den Stücken des Opfertieres abgeschnitten wird, einen ausschließlich an Agni gerichteten Hymnus her: „Du bist ja, Agni, der erste Ersinner.“‘[6]

---

[1] *teṣāṃ samutkrāntānām* ist nicht absoluter, sondern partitiver Genitiv.

[2] Vgl. Schwab, Altind. Tieropfer, Nr. 45 und 47.

[3] ṚS. IV. 15. 1, vgl. Schwab, op. cit., Nr. 63 (S. 97).

[4] Zu *pragṛhīta* vgl. TS. II. 1. 1. 4: *tām agnau prāgṛhṇāt*.

[5] ṚS. I. 75. 1, vgl. Schwab, op. cit., Nr. 79.

[6] ṚS. VI. 1. 1, vgl. Schwab, op. cit., Nr. 95.

6. Die Einladungsverse zum Opfer der Schnitte; anschließend.

tāni vā etāny ekādaśāvadānāni bhavanti. tat praśno 'sti: hotar, yad ekādaśāvadānāni (bhavanti), sa yad ekaikasyai puro'nuvākyāyā anvavoco 'tha yā atyarīricaḥ kvaitā dhāsyasīti.[1] *sa brūyāc: catasro diśaś catasro 'vāntaradiśā, dikṣv evainaṃ tābhiḥ pratyatiṣṭhipam, atha ye dve atiricyete: dvipād u vai yajamāno, yajamānam eva tābhyāṃ pratyatiṣṭhipam iti.*

‚Es sind elf Opferstücke da;[2] da gibt es die Frage: „Hotṛ, da es elf Opferstücke gibt und du mit einem einzigen Verse (die Götter zum Opfer dieser elf Stücke) eingeladen hast,[3] wo wirst du die (Verse), welche du übrig gelassen hast, hinbringen?" Dieser soll entgegnen: „Es gibt die vier Himmelsgegenden und die vier Zwischengegenden: in den Himmelsgegenden habe ich ihm (dem Opfertier?) durch diese (übrig gelassenen Verse) festen Stand gegeben, und was die zwei angeht, die noch übrig sind, der Opferherr ist ja ein Zweifüßler, durch diese zwei habe ich dem Opferherrn festen Stand gegeben."'

Die Absicht scheint zu sein, daß es eigentlich zu den elf Stücken elf Verse geben müßte. In dem Opfer der Avadānas wird aber ein einziger Vers verwendet, da wären also zehn Verse übrig; von diesen kommen acht auf die Gegenden und Zwischengegenden (das stimmt aber nicht genau zum Ritus, vgl. Schwab, Altind. Tieropfer, § 100 a. E.), und die zwei dann noch idealiter übriggebliebenen sind bestimmt, dem Opferherrn festen Stand zu geben.

7. Die Beteiligung der Götter an dem Tieropfer; anschließend an Nr. 6; Fortsetzung von Nr. 5.

tam u hendra uvāca: jātavedo, 'vṛthā nu tvam, aham uta vṛṇai: maddaivatya eva sarvaḥ paśur asad iti. tad āhur: yad aindrāgnaḥ paśur, atha katham eṣa sa(rva) evaindro bhavatīti. sa yad u haivāsya triṣṭubho yājyānuvākyās: traiṣṭubho vā indra, evaṃ nu haivaiṣa[4] *sarva evaindro bhavati. te devā abruvann: asmān api paśāv anvābhaja-*

---

[1] *kva tā dhāsyatīti.*

[2] Vgl. Schwab, op. cit., § 95.

[3] Man erwartet: *yad ekāṃ puro' nuvākyām anvavocaḥ* (?). Der einzige Vers ist dann ṚS. VI. 60. 13, vgl. Schwab, op. cit., S. 144, oben.

[4] *nu ha vaiṣa.*

tam iti; sa yad ekādaśa prayājā ekādaśānūyājā ekādaśopayajas, tad devān anvābhejatus. ta ime lokā abruvann: asmān api (pa)śāv anvābhajatam iti; sa yad ardharce vasāhomaṃ juhoty, asau vā ardharca iyam ardharco, yad antareṇa tad antarikṣasya rūpaṃ, tad imāṃl lokān anvābhejatuḥ.[1]

,Zu ihm sprach Indra: „Jātavedas, du hast deine Bedingung gemacht, auch ich will eine Bedingung machen: das ganze Opfertier soll mir geweiht sein.“ Da sagt man: „Wie kann, da ja das Opfertier dem Indra und Agni gilt, das ganze Opfertier dem Indra geweiht sein?“ Da ja die Einladungs- und Opferverse bei ihm (d. h. beim Tieropfer) Triṣṭubhverse[2] sind und Indra triṣṭubhartig ist, so ist eben das ganze Opfertier dem Indra geweiht. — Da sprachen die Götter: „Gebt auch uns einen Anteil an dem Opfertier.“ Durch die elf Voropfer, die elf Nachopfer und die elf Zuopfer gaben sie auch den Göttern einen Anteil.[3] — Da sagten die Räume: „Gebt auch uns einen Anteil an dem Opfertier.“ Indem er (nl. der Pratiprasthātṛ) beim Halbverse[4] die Spende der Vasā macht und der eine Halbvers der Himmel, der andere die Erde ist, während das, was dazwischen ist, dem Luftraum gleichsteht, dadurch gaben sie auch den Räumen einen Anteil“.

Mit dem Schlusse ist ŚBr. III. 8. 3. 31 zu vergleichen.

8. Die Beteiligung der anderen Wesen an dem Tieropfer; anschließend beim vorigen.

tā diśo 'bruvann: asmān api paśāv anvābhajatam iti; sa yaj juhoti svāhā digbhyo namo digbhya iti, tad diśo 'nvābhejatus. te 'nyajanā abruvann: asmān (api paśāv anvābhajatam iti; tān ū)va-

---

[1] Dann folgt: *tat praśno 'sty: adhvaryo, kiṃ tat paśubandhe kriyate yasmā(t samānāya)ne mū(traṃ ca reta)ś cātha ke(na) nāne(ta i)ti; ghṛtaṃ ghṛtapāvānaḥ pibateti; tasmāt samānāyane mūtraṃ ca retaś cātha tena* (*cātha ke*, die Hs.) *nānetaḥ*. Durch die Formel TS. I. 3. 10. 1 werden danach Urin und Samen, die denselben Weg nehmen, gesondert.

[2] Nl. ṚS. VI. 60. 13 und I. 109. 6.

[3] Das macht ja zusammen dreiunddreißig, und die Zahl der Götter ist dreiunddreißig, vgl. Kauṣ br. X. 3 (Mitte).

[4] Vgl. z. B. Āp. śrs. VII. 25. 10.

dhyena (ca lohitena) ca nirabhājayatām; tasmāt paśāv ūvadhyaṃ ca lohitaṃ ca na kurvanti; sa yaṃ dviṣyāt tam[1] *ūvadhyena ca lohitena (ca) manasā samajyāthainam etebhyo 'nyajanebhyaḥ samprayacchet, tasya prāṇair vyutkrāmanti.*

‚Da sprachen die Himmelsgegenden: „Gebt auch uns einen Anteil an dem Opfertier." Durch die Spenden mit den Formeln: „Svāhā den Himmelsgegenden! Verbeugung den Himmelsgegenden"[2] gaben sie auch den Himmelsgegenden einen Anteil. Da sprachen die anderen Leute (d. h. die dämonischen Wesen): „Gebt auch uns einen Anteil an dem Opfertier." Da fanden sie sie ab[3] mit dem Inhalt des Magens und der Gedärme und mit dem Blute. Darum opfert man beim Tieropfer weder den Inhalt des Magens und der Gedärme noch das Blut.[4] Wen er haßt, den beschmiere er in Gedanken mit diesen Substanzen und übergebe er (dadurch) den „anderen Leuten"; mit dessen Hauche gehen sie (diese dämonischen Wesen) in verschiedenen Richtungen davon.'

Hier ist *anyajana* mit der Bedeutung *itarajana* unbelegt. Auch der Schädigungszauber am Ende scheint aus keiner anderen Quelle belegbar zu sein.

9. Die Beschaffenheit des Platzes, wo das Tieropfer stattfindet.

paśavo (vai paśubandhaḥ; sa yat paśubandhena yaja)te, paśumān eva bhavati; tena gṛheṣu yajetety āhur: gṛheṣu paśūn badhnā iti; tena sūyavase yajetety āhuḥ: sūyavase paśūn badhnā iti. tad vai paśūnāṃ priyaṃ dhāma yat sūyavasaḥ, priya evaitad dhāman paśūn badhnīte.

‚Das Tieropfer ist (d. h. bedeutet) Vieh. Indem er das Tieropfer verrichtet, wird er reich an Vieh. „Er verrichte es in seiner Wohnung", so sagt man, indem er denkt: „In meiner Wohnung will ich mir Vieh anbinden." „Auf guter Weide verrichte er es", so sagt man, indem er denkt: „Auf guter Weide will ich mir Vieh anbinden." Die gute Weide ist die von dem Vieh geliebte Stätte; so bindet er sich das Vieh an auf der von diesem geliebten Stätte (d. h. er behält vieles Vieh).'

---

[1] *tān.*

[2] TS. I. 3. 10. n, vgl. Schwab, op. cit., § 100 a. E.

[3] Weshalb hier das Kausativ?

[4] Vgl. Schwab, op. cit., § 92.

Zu vergleichen ist ŚBr. XI. 7. 1. 1. Aus unserer Stelle geht hervor, daß *sūyavasa* nicht bedeutet (so Eggeling nach dem Schol. zu Kātyāyana) ‚in a season of abundant food'. Man bemerke die Lesart mit *ū*: *sūyavasa*, die nur in der ṚS. auftritt.

10. Das Opfer bezweckt, den Verrichter loszukaufen; anschließend.

jī(ryanti ha vai juhvato yajamānasyāgnayo, 'gnīñ jīryato) 'nu[1] *yajamāno jīryati, yajamānam anu gṛhāś ca paśavaś ca; māṁsīyanty u ha vā agnayo yajamānasya juhvatas, te yajamānam eva dhyāyanti, yajamānaṃ saṃkalpayante. sa yat paśubandhena yajata, ātmānam eva niṣkrīṇīte, vīreṇa (vīraṃ, vī)ro ha (paśur, vī)ro yajamāno; yādṛg vai devebhyaḥ puruṣaḥ karoti, tādṛg asmai pratikurvanti, tebhya etat paramam annādyaṃ saṃprayacchanti yat paśubandhaṃ, sa paramasyānnasyāttā bhavati.*

‚Die Feuer des stets opfernden Opferherrn zehren sich auf, und so ergeht es dem Opferherrn, wenn seine Feuer sich aufzehren, und seiner Wohnung (d. h. den Seinigen) und seinem Vieh, wenn er sich aufzehrt. Die Opferfeuer des stets opfernden Opferherrn verlangen Fleisch von ihm, sie haben es auf den Opferherrn abgesehen, sie haben ihn im Sinne. Indem er das Tieropfer verrichtet, kauft er sich (von ihnen) los: ein männliches Wesen gibt er als Ersatz für ein männliches Wesen, denn das Opfertier ist ein männliches Wesen und der Opferherr ist ein männliches Wesen. Was der Mensch den Göttern antut, solches vergelten sie ihm. Er schenkt ihnen diese höchste Speise, nämlich das Tieropfer, und er wird ein Esser der besten Speise.'

Zu vergleichen ist ŚBr. XI. 7. 5. 1—3.

11. Vanaspati beim Tieropfer; anschließend.

sa (ha vai) vanaspatiṃ yajati; prāṇo vai vanaspatir, vanaspatir vāvaiṣa yat prāṇo; yat kiṃ cedam aniti, tasya sarvasya prāṇo[2] *vanaspatir;*[2] *itiriti*[3] *ha vā idam ukthaṃ, taṃ vai tredhā yajati, trayo vai prāṇāḥ: prāṇo vyāno 'pāna ity; etān eva tat trīn prāṇān*

[1] Das in der Hs. Fehlende ist vermutungsweise von mir ergänzt.

[2] *prāṇaspatir.*

[3] So die Hs.; wäre *atiriktaṃ* möglich?

madhyato yajamāne dadhāti. — devā u ha vā etena kṛtsnena samīcā paśuneṣṭvaiṣu lokeṣu yajñaṃ vinidhāya suvargaṃ lokam amṛtatvam āyan; sa yatho hainena[1] *devāḥ kṛtsnena samīcā paśuneṣṭvaiṣu lokeṣu yajñaṃ vinidhāya suvargaṃ lokam amṛtatvam āyann, evam u hainenaivaṃvid*[2] *yajamānaḥ kṛtsnena samīcā paśuneṣṭvaiṣu lokeṣu yajñaṃ vinidhāya suvargaṃ lokam amṛtatvam eti. tān vanaspatayo 'nucakhyur yathā yathainaṃ vinidadhus, tam ṛṣaya ārṣeyā anvaiṣur, yatharṣayaḥ sabhūtās; tān vanaspatayo 'bruvan: yajñe ca naḥ paśuṣu cānvābhajata, vayaṃ va etaṃ yajñaṃ pravakṣyāma iti. sa yad ājyena yūpam anakti, yajño vā ājyaṃ, yajña eva tad vanaspatīn anvābhajaty; atha yad yūpe paśuṃ niyunakti, paśuṣv eva tad vanaspatīn anvābhajaty; atha yat prayājeṣu yajati, yad evāsyāsmin loke 'nāptaṃ, tad evāsya tenāpnoti, tat saṃbharati, tat samyak karoty; atha yad antarā haviś ca sviṣṭakṛ(taṃ ca yajati), yad evā(syā)ntarikṣaloke 'nāptaṃ, tad evāsya tenāpnoti, tat saṃbharati, tat samyak karoty; atha yad anūyājeṣu yajati, (ya)d evāsya diviloke*[3] *'nāptaṃ, tad evāsya tenāpnoti, tat saṃbharati, tat samyak karoti.*

‚Er bringt die Spende an Vanaspati dar.[4] Vanaspati ist der Hauch;[5] Vanaspati ist ja der Hauch alles dessen, was da immer hier (auf der Erde) atmet. Dieses Śastra nun ist ein überschüssiges.[6] Er bringt die Spende an ihn (nl. an Vanaspati) in drei Teilen dar; drei sind die Hauche: Aushauch, Durchhauch, Einhauch; diese drei Hauche stellt er dadurch in den Körper des Opferherrn. — Als die Götter dieses Tieropfer ganz und gar verrichtet hatten, gingen sie, nachdem sie das Opfer auf diese Räume verteilt hatten, zum Himmelsraum, zur Unsterblichkeit ein, und gerade so ergeht es dem solches wissenden Opferherrn.[7] Die Bäume erschauten, wie die Götter das Opfer auf diese Räume verteilt hatten, die aus den Ṛṣigeschlechtern gesprossenen Seher suchten es, . . .[8] Zu diesen

[1] *hainenanena.* L. *haitena?* [2] L. *haitenai°?* [3] *tiloke.*

[4] Vgl. Schwab, op. cit., § 101.

[5] Dasselbe Ait. br. II. 4. 15.

[6] Dieser Satz ist nur Vermutung! Auch so ist der Zusammenhang undeutlich.

[7] Übersetzung gekürzt.

[8] Die folgenden Worte sind mir unbegreiflich.

sagten die Bäume: ‚Gebt auch uns einen Anteil an dem Opfer und den Opfertieren, (dann) werden wir euch dieses Opfer verkünden (d. h. euch sagen, wie das Opfer verteilt worden ist).' Indem er den Opferpfosten mit Schmalz salbt, gibt er, da das Schmalz das Opfer ist, den Bäumen Anteil am Opfer; indem er das Tier an den Pfosten anbindet, gibt er den Bäumen Anteil an den Tieren; indem er eines der Voropfer dem Vanaspati darbringt,[1] erreicht er das, was in diesem (irdischen) Raume von ihm unerreicht war, er sammelt es ein und macht es eins; indem er ihm eine Spende zwischen den Hauptspenden und der Sviṣṭakṛtspende darbringt,[2] erreicht er das, was im Luftraum von ihm unerreicht war, er sammelt es ein und macht es eins; indem er ihm eines der Nachopfer darbringt,[3] erreicht er das, was im Himmelsraum von ihm unerreicht war, er sammelt es ein und macht es eins.'

12. Zeit des Tieropfers; anschließend.

tam anījānaṃ saṃvatsaro nābhyatīyād, āyur vai paśubandha, āyur evātman dhatte.

‚Es soll kein Jahr an ihm vorübergehen, ohne daß er dieses Opfer verrichtet hat: das Tieropfer ist die (ganze normale) Lebensdauer, diese bringt er (dadurch) in sich.'

Nahe verwandt (und logischer im Ausdruck) ist ŚBr. XI. 7. 1. 3.

13. Iṣṭi und Tieropfer; anschließend.

tad āhur: iṣṭipaśubandhau saṃdadhyād iti; tad u vā āhuḥ: keṣṭiḥ kaḥ paśubandha ity. ahar vā iṣṭir, ahnā hi sarve kāmā iṣyante; rātriḥ paśubandho, rātriyā hi paśavo baddhās; tasmād yadaiṣo 'stam-ety, atha haite[4] paśavo badhyante: 'gniṣṭomāni[5] nirudhyanti badhnanty anyān. atho vāg vā iṣṭir, vācā hi sarve kāmā iṣyante; prāṇaḥ paśubandhaḥ, prāṇo[6] hi paśavo baddhās; tasmād yāvat puruṣaḥ prāṇiti, tāvat saṃhito bhavaty; atha yad asmāt prāṇāpānāv utkrāmato, 'tha haivāsyānyas[7] tāvat[7] paśūnām īśe.

---

[1] Vgl. Schwab, op. cit., § 61, Nr. 10.

[2] Vgl. op. cit., § 101.

[3] Vgl. op. cit., § 104, Nr. 9.

[4] *haiṣa.*

[5] Verdorben!

[6] *prāṇe.*

[7] ° *ānyattavat.*

‚Da sagt man: „Er soll Iṣṭi und Tieropfer zusammenfügen.“ Da sagt man auch: „Was ist die Iṣṭi, was das Tieropfer?“ Die Iṣṭi ist der Tag, denn am Tage werden alle Wünsche gewünscht (*iṣyante*, Assonanz mit *iṣṭi*!); das Tieropfer ist die Nacht, denn während der Nacht sind die Tiere angebunden. Daher werden, wenn die Sonne untergeht, die Tiere angebunden: einige sperrt man ein,[1] andere bindet man an. Aber die Iṣṭi ist auch die Stimme, denn durch die Stimme werden alle Wünsche gewünscht; das Tieropfer ist der Hauch, denn die angebundenen Tiere sind der Hauch. Darum ist der Mensch, solange er atmet, zusammengefügt,[2] wenn aber Aushauch und Einhauch von ihm weichen, so bekommt ein anderer seine Tiere in seine Macht.‘

Die hier erwähnte Iṣṭi ist der dem Paśubandha vorangehende *āgneya aṣṭākapāla puroḍāśa*, für welchen Āp. śrs. VII. 1. 3 zu vergleichen ist. Die Absicht der Stelle ist, daß diese Iṣṭi nicht an einem absonderlichen Feuer zu verrichten ist, sondern an demselben Feuer, das für das Tieropfer gilt. Die Vyākhyā zum Sūtra lautet: *iṣṭau vidyamānāyāṃ* (die Iṣṭi ist nl. fakultativ) *paśvartham uddhṛta evāgnāv iṣṭiḥ kartavyā, neṣṭiṃ saṃsthāpya paśvartham uddharati*; das für die Iṣṭi verwendete Feuer wird also beibehalten: *iṣṭiṃ vidhāya dhāryata āhavanīyaḥ*. — Zu vergleichen ist Nr. 17.

14. Der Name Yūpa.

pṛthivī ha vāva paśubandhasya sado, 'ntarikṣam āgnīdhraṃ, dyaur havirdhānaṃ, divyā —[3] *ādityo yūpaḥ: sa eṣa yūpas. tad āhuḥ: kiṃ yūpasya yūpatvam iti. sa yad u hainena devā asurān ayopayaṃs, tad yūpasya yūpatvaṃ; sa yatho hainena devā asurān ayopayann, evam u hainenaivaṃvid yajamāno dviṣato bhrātṛvyān yopayati.*

---

[1] Das mag ungefähr der Sinn der verderbten Worte sein; zu beachten ist das Präsens *nirudhyanti*.

[2] *saṃhita* gehört hier zu *saṃdadhāti*, vgl. den Anfang der Stelle. Wahrscheinlich bedeutet es: ‚im Besitz von Hauch und Vieh.‘

[3] In der Kopie fehlt ein *akṣara*. Vielleicht ist aber einfach *divy ādityo* zu lesen.

‚Das Sadas ist die Erde für das Tieropfer, das Āgnīdhrazelt ist sein Luftraum, das Havirdhānazelt ist sein Himmel, die Sonne am Himmel ist sein Opferpfosten, dieser ist (ja) der Opferpfosten. Da sagt man: „Welches ist das Yūpawesen des Opferpfostens?“ Weil die Götter den Asuras (ihre Spur) verwischten, (als sie, die Götter, zum Himmelsraum gingen), daher hat der Yūpa seinen Namen. Wie die Götter den Asuras ihre Spur verwischten, so verwischt der solches wissende Opferherr seinen ihm verhaßten Nebenbuhlern (die Spur).‘

Eine ähnliche quasi-Etymologie TS. VI. 3. 4. 7.

15. Der Opferpfosten, anschließend.

tad evāsurā ayajanta; te devā etañ śriyā samanvitā śriyāsurā;[1] *eṣā ha vai sā śrīr*[2] *yat tīkṣṇādhi, na hy etasyāṃ devā aśrayanteti; devā ayajanta, ṛṣayo 'yajanta, pūrve 'yajanteti vā imāḥ prajā yajante. ya enaṃ tīkṣṇām añjantaṃ brūyād: yajña enaṃ kṣurapavi(r a)ṣṭyayāsīn,*[3] *mariṣyatīti, tathā haiva syāt; tasmāt pṛthvīm evāñjyāt, sā ha vā eṣā śrīr*[4] *vajrābhyām ubhayataḥ parigṛhītāṃ yajamānena samīcīṃ dadhāti, yajamāno vā āhavanīyo, 'nnaṃ svaruḥ, svaro ha vai nāma, tañ svarur ity ācakṣate parokṣeṇa; parokṣapriyā iva hi devāḥ. prāṇā prayājāḥ; sa yo ha vā evam etān prāṇān prayājān veda, pra (haiva pra)jayā paśubhir mithunair jāyate, praty asmin loke tiṣṭhaty, abhi suvargaṃ lokaṃ jayaty. apānā anūyājāḥ; sa yad anūyājān iṣṭvā svaruṃ juhoti, devānām eva tad apāneṣv annaṃ dadhāty; ā ha vai tarhi trayyaḥ prajā yajñam anvāyattāḥ: purastāt pratyañco devā, dakṣiṇata udañcaḥ pitaraḥ, paścāt prāñco manuṣyāḥ; sa yad agnīṣomīyasya svaruṃ paścāt prāṅ tiṣṭhañ juhoti, devānām eva tad apāneṣv annaṃ dadhāty; atha (yat) savanīyasya svarum uttarato dakṣiṇā tiṣṭhañ juhoti, pitṝṇām eva tad apāneṣv annaṃ dadhāty; atha yad anūbandhyasya svaruṃ purastāt pratyaṅ tiṣṭhañ juhoti, manuṣyāṇām eva tad apāneṣv annaṃ dadhāty; etam anv anye paśavas, teṣām evam eva juhuyāt.*

---

[1] L. vielleicht *aśriyāsurā*? Hinter *asurā* hat die Hs. noch *ha vā*. Das Ganze ist verdorben.

[2] Oder *sāśrir* (*sā aśrir*) zu lesen?

[3] So die Hs., nur °*sīt*.

[4] Oder l. *eṣāśrir*?

Dieses Stück ist am Anfang verdorben. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen. Der Anfang scheint von der *agniṣṭhā aśri* zu handeln, d. h. von der dem Āhavanīyafeuer zugekehrten Ecke des achteckigen Opferpfostens; ein Wortspiel mit *śrī* scheint vorzuliegen. Das Wort *tīkṣṇā* wird in unserem Texte im Gegensatz zu *pṛthvī* verwendet; *tīkṣṇā* scheint mit *agniṣṭhā aśri* gleichbedeutend zu sein, während *pṛthvī* wahrscheinlich die Fläche zwischen zwei scharfen Ecken andeutet. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Worten geht auch aus der Vyākhyā zum Sūtra hervor, die irgendwo sagt: *agniṣṭhām aśriṃ tīkṣṇāṃ pṛthvīṃ vāñjyāt.* Von Vādhūla wird hier aber das Salben der *tīkṣṇā* verworfen, denn ‚wenn man über ihn, der diese Ecke salbte, sagte: „Das messerscharfe Opfer hat ihn . . ., er wird sterben“, so würde es ihm so ergehen.‘ Welche Form aber ist der Aorist *(a)ṣṭyayāsīt?* Gehört er zu *styāyati* oder *ṣṭyāyati*? Merkwürdig ist ferner das Wort *svara*, das hier offenbar mit *anna* gleichwertig ist, denn eigentlich sollte der *svaru* so, nämlich *svara*, heißen. Es erinnert uns an *svarya* in Jaim. śrs. XIV: *atrāsmai svaryam āharanti yad u cānyad bhakṣayiṣyan bhavati*, womit (vgl. Dr. Gaastra in ihrer Übersetzung der Stelle) vielleicht av. *xvaraiti* zu vergleichen ist. Über die verschiedene Richtung, in welcher der Svaru, je nach der Art des Tieropfers, ins Feuer zu werfen ist, belehren uns, soweit ich sehe, keine anderen Quellen: das Gewöhnliche ist *purastāt pratyaṅ*, vgl. Schwab, Altind. Tieropfer, Nr. 106.

16. Das Hinüberbringen des Feuers beim Tieropfer; anschließend, aber in neuem Abschnitt.

āhito ha vā eko 'gnir, āhṛta eka, (u)ddhṛta ekaḥ, prahṛta eko, vihṛta eko; gārhapatya evāhito, so 'smin loka āhita, imam eva tena lokam abhijayaty, asmin loke pratitiṣṭhaty. anvāhāryapacana evāhṛta(s, ta)ṁ hy anyata ivāharanti, sa pitṛloka āhṛtaḥ, pitṛlokam eva tenābhijayati, pitṛloke pratitiṣṭhaty. āhavanīya evoddhṛtaḥ, so 'ntarikṣa(loka uddhṛto, 'ntarikṣa)lokam eva tenābhijayaty, antarikṣaloke pratitiṣṭhati. yam evaitaṃ prāñcam āhavanīyāt praharanti, sa eva prahṛtaḥ, sa divi prahṛto, divilokam eva tenābhijayati, diviloke pratitiṣṭhati. yenaivaitat paryagni kurvanti, sa eva vihṛtaḥ, sa dikṣu

vihṛto, diśa eva tenābhijayaty, atho dikṣv eva pratitiṣṭhati. taṃ nu haitad eke gārhapatyād eva praṇīya yajanta, eṣā yonir iti vadantaḥ. sa yad evaṃ kurvanti — — — — (a)pratiṣṭham iva vā antarikṣam, antarikṣam eva tenābhijayed; ya enaṃ tatra brūyāt: prāyatanād acyoṣṭāpratiṣṭhito bhaviṣyatīti, tathā haiva syāt; tasmād āhavanīyād evātipraṇīya yajante, 'mum eva lokaṃ (ji)tvā suvargaṃ (lokam a)bhyatikrāmati.

Dieses Stück behandelt (vgl. ŚBr. XI. 8. 2) das Agnipraṇayana beim Tieropfer, vgl. Schwab, Altind. Tieropfer, Nr. 23. ‚Ein Feuer ist „gegründet“, ein anderes „herbeigeholt“, ein anderes „herausgenommen“, ein anderes „nach vorne geführt“, ein anderes „verteilt“. Das „gegründete“ ist das Gārhapatyafeuer, dieses ist in diesem (irdischen) Raume gegründet, durch dieses erringt er diesen Raum und bekommt in diesem Raume festen Stand. Das „herbeigeholte“ ist der Dakṣiṇāgni, denn dieses Feuer bringt man, sozusagen, anderswoher;[1] es ist in dem Raume der Väter herbeigeholt, durch dieses erringt er den Raum der Väter und bekommt in ihm festen Stand. Das „herausgenommene“ ist das Āhavanīyafeuer; es ist im Luftraume herausgenommen; dadurch erringt er den Luftraum und bekommt in ihm festen Stand. Das „nach vorne geführte“ ist dasjenige Feuer, welches man aus dem Āhavanīya nach vorne führt;[2] dieses ist in dem Himmel nach vorne geführt; den Himmelsraum erringt er sich dadurch und er bekommt festen Stand in jenem Raume. Das „verteilte“ ist dasjenige Feuer, mit welchem man die Feuerumzirkelung verrichtet;[3] dieses ist in den Himmelsrichtungen verteilt; durch dieses erringt er die Himmelsgegenden und bekommt in diesen festen Stand. Einige nun opfern (beim Paśubandha) in dem Feuer, welches sie (nicht aus dem Āhavanīya, sondern) aus dem Gārhapatya herausgenommen haben,[4] indem sie sagen, daß dieses (nl. der Gārhapatya) seine (nl. des herausgenommenen Feuers),

---

[1] Vgl. z. B. Āp. śrs. V. 13. 8. a.

[2] Das Feuer, welches beim Tieropfer zum Hochaltar hinübergebracht wird.

[3] Vgl. Schwab, op. cit., Nr. 63.

[4] Dies finde ich nirgends erwähnt.

Geburtsstätte sei. Wenn man es so macht, so würde er, da der Luftraum sozusagen keinen festen Stand bietet,[1] dadurch (bloß) den Luftraum gewinnen. Wenn er über ihn (der es so machte) sagte: „Er ist von seinem Stützpunkte herabgefallen, er hat seinen festen Stand verloren", so würde es ihm so ergehen. Darum opfert man (beim Paśubandha), nachdem man das Feuer aus dem Āhavanīya (zum Hochaltar) hinübergebracht hat. So erringt er jenen Raum und ersteigt den Himmelsraum.'

17. Iṣṭi und Tieropfer; anschließend.

tad āhur: iṣṭipaśubandhau saṃdadhyād iti. tad u vā āhuḥ: keṣṭiḥ kaḥ paśubandha ity; ahar vā iṣṭī, rātriḥ paśubandhas; tau yad vyavacchindyād, yathāhorātre vyavacchindyāt, tādṛk tat; tasmān nu haitāv anusaṃhitāv eva syā(tām. atho vāg vā iṣṭiḥ, prāṇaḥ paśubandhas; tau[2] *yad vyavacchindyā)d, yathā vācaṃ ca prāṇaṃ ca vyavacchindyād, tādṛk tat. tasmān nu haitāv anusaṃhitāv eva syātām.*

Zur Absicht dieser Stelle vgl. Nr. 13.

iti pāśubandhī samāptā.

II. Anvākhyāna zum Agniṣṭoma.

18. Die Beschaffenheit der Opferpriester.

tad āhuḥ: kiṃ devayajanam iti; pṛthivī ha vāva devayajanaṃ, pṛthivyāṃ hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam ity; agnir ha vāva devayajanam, agnau hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam ity; āpo ha vāva devayajanam, adbhir hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam ity; oṣadhayo ha vāva devayajanam, oṣadhībhir hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam iti; vanaspatayo ha vāva devayajanaṃ, vanaspatibhir hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam iti; paśavo ha vāva devayajanaṃ, paśubhir hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam iti; payo ha vāva devayajanaṃ, payasā hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam iti; dadhi ha vāva devayajanaṃ, dadhnā hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam ity; ājyaṃ ha vāva

[1] Übersetzung sehr unsicher.

[2] Oder ist *te* zu lesen? Die Ergänzung rührt von mir her.

devayajanam, ājyena hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam ity; annaṃ ha vāva devayajanam, annena hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam iti; māṃsaṃ ha vāva devayajanaṃ, māṃsena hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam iti; somo ha vāva devayajanaṃ, somena hi devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam iti; puruṣo ha vāva devayajanaṃ, puruṣo hy etat sarvaṃ saṃbharati yena devān yajante. tad āhuḥ: kim eva devayajanam iti; brāhmaṇo ha vāva devayajanaṃ yo 'nūcāno bandhumāṁś caraṇavān saṃśitavratas; tasmād ya evānūcāno bandhumāṁś caraṇavān saṃśitavrataḥ syāt, tam ṛtvijaṃ vṛṇvītā-; 'nuvidyo[1] *ha vā anye devayajane yajante, 'nanuvidyānya; ete nu hānuvidya yajante yān (an)ūcānā bandhumantaś caraṇavantaḥ saṃśitavratā yājayanty; atha haite 'nanuvidya yajante yā(n a)nanūcānā abandhavo 'caraṇā asaṃśitavratā yājayanti. dividevayajanā u ha vā anye, pṛthivyāṃdevayajanā anya; ete nu ha dividevayajanā yān anūcānā bandhumantaś caraṇavantaḥ saṃśitavratā yājayanty; atha haite pṛthivyāṃdevayajanā yā(n a)nanūcānā abandhavo 'caraṇā asaṃśitavratā yājayanti. sa yadi ha vā apy evaṃvid girau vā karte vā pradare vā vikūle vā yājayati, taddevayajanas; tasmād ya evānūcāno bandhumāṁś caraṇavān saṃśitavrataḥ syāt, tam ṛtvijaṃ vṛṇvīta, tad dhi devayajanam.*

Aus dem keinerlei Schwierigkeit bietenden Passus geht hervor, daß man sich eigentlich nicht einen Opferplatz von bestimmter Qualität auszusuchen habe, da dieser von selbst durch die Erde, das Feuer usw. anwesend sei. Einige gewisse Vorzüge in den Opferpriestern genügen auch schon. Es sollen Brahmanen sein, die den Veda kennen, die gute Verwandtschaft besitzen, gutes Betragen haben und ihren Observanzen getreu nachkommen. Wer solche Opferpriester erwählt hat, ist der, welcher da opfert, nachdem er das Richtige ausgefunden hat (*anuvidya*), wer solche Opferpriester erwählt hat, ist der, welcher seinen Opferplatz im Himmel hat, aber wer Opferpriester erwählt, denen diese Qualitäten abgehen, der hat seinen Opferplatz bloß auf der Erde. ‚Wenn ein solches Wissender

[1] D. h. *anuvidya u.*

sogar auf einem Berge, in einem Loch, in einem Riß oder auf einem Abhang (?) das Opfer für ihn verrichtete, so hätte er diesen (so beschaffenen Brahmanen) als seinen Opferplatz.'

Ich mache aufmerksam auf das seltene Präsens *vṛṇvīta*, auf die Adjectiva *dividevayajana*, *pṛthivyāṃdevayajana*, *taddevayajana* und auf das unbelegte *vikūla* von unbekannter Bedeutung, vgl. aber Pāli *vikūla*, ‚sloping down'.

19 a. Der achtschüsselige Opferkuchen von Reis oder Gerste; anschließend, aber einen neuen Abschnitt anfangend.

agnir amuṣmin loka āsīd, ādityo 'smin, vāyur (apsv) āsīd, varuṇo 'ntarikṣe; tā vā etā devatā evam āsan. tāsām itthaṃ kāma āsīd yathaitarhy: agnir akāmayata: pṛthivyāṁ syām iti; pṛthivy akāmayatā-: 'gnir mayi syād iti. vāyur akāmayatā-: 'ntarikṣe syām ity; antarikṣam akāmayata: vāyur mayi syā(d ity. ā)dityo 'kāmayata: divi syām iti, dyaur akāmayatā-: "dityo mayi syād iti. varuṇo 'kāmayatā-: 'psu syām ity; āpo 'kāmayanta: varuṇo 'smāsu syād iti. tā abruvan: kayāśiṣā kena tapasā kena yajñenedaṃ vyaśnuvīmahi yathākāmā(ḥ) sma iti. so 'gnir abravīd: varaṃ vṛṇā, ahaṃ yajño[1] *'sāni, mām ālabhadhvaṃ, mayemaṃ*[2] *kāmaṃ vyaśnudhvaṃ yathākāmā(ḥ) stheti. te 'gniṃ paśuṃ bhūtam agnaye medhāyālabhanta; tasyālabdhasya medhaś cāsuś cāpākrāmatāṃ: puruṣa eva medho 'bhavat kiṃpuruṣo 'sus; taṃ paryapaśyaṁs; te 'bruvann: apa vā asyālabdhasya medhaś cāsuś cākramiṣṭāṃ; hantāsya medham ālabhāmahā iti; te puruṣam ālabhanta; tasyā(labdhasya me)dhaś cāsuś cāpākrāmatām: aśva eva medho 'bhavad gauro 'sus; taṃ paryapaśyaṁs; te bruvann: apa vā asyālabdhasya medhaś cāsuś cākramiṣṭāṃ; hantāsya medham ālabhāmahā iti; te 'śvam ālabhanta; tasyālabdhasya medhaś cāsuś cāpākrāmatāṃ: gaur eva medho 'bhavad gavayo 'sus; taṃ paryapaśyaṁs; te 'bruvann: apa vā asyā(labdhasya) medhaś cāsuś cā(kra)miṣṭāṃ; hantāsya medham ālabhāmahā iti; te gām ālabhanta; tasyālabdhasya medhaś cāsuś cāpākrāmatām: avir eva medho 'bhavad uṣṭro 'sus; taṃ paryapaśyaṁs; te 'bruvann: apa vā*

[1] *yajñe.*

[2] *mayedaṃ.*

asyālabdhasya medhaś cāsuś cākramiṣṭām; hantāsya medham ālabhāmahā iti; te 'vim ālabhanta; tasyālabdhasya medhaś cāsuś cāpākrāmatām: aja eva medho 'bhavac charabho 'sus; taṃ paryapaśyaṁs; te 'bruvann: apa vā asyālabdhasya medhaś cāsuś cākramiṣṭāṃ; hantāsya medham ālabhāmahā iti; te vrīhiyavāv ālipsanta; tāv apaḥ prāviśatāṃ; tau matsyau prāgiratāṃ: rohita eva vrīhiṃ prāgirac caṣo yavam; ulūkhalamusale eva rohitaḥ śīrṣann akuruta śūrpaṃ caṣa. iṣṭaṃ hāsyāgnimedhena puruṣamedhena gomedhenāvimedhenājamedhena vrīhimedhena yavamedhena bhavati ya evaṃ vidvān aṣṭākapālena yajate ya u cainam evaṃ veda. sa yajño devebhyo nilāyata; taṃ devāḥ praiṣaiḥ praiṣam aicchaṁs; te 'horātrān ardhamāsān māsān ṛtūn saṃvatsaraṃ sarvāṇi bhūtāni paryāyaṁs; te 'bruvann: apsu vāva na etarhy aniṣṭaṃ,[1] *hantāpsv icchāmeti; te 'psūpanivṛkṣam aicchan; tata etau matsyau paryapaśyann: anayor vā anyatheva śirasī iti; tau dhiyā dhiyālipsanta; tasmān matsyaṃ dhiyā dhiyā lipsante; tau labdh(v)oda(ha)raṁs; tau niradhūnvann: eṣa me yonir ity ulūkhalamusale (vrīhiḥ) prāyacchad, eṣā me yonir iti śūrpaṃ yavas; tāv ālipsanta; tāv abrūtām: etāvān vāva yajño yāvad āvaṁ sva; āvaṃ*[2] *ced vā ālapsyadhvam, etāvān eva yajño bhaviṣyati, prajāyāvahai, tau nau prajātāv ālapsyadhvam iti. tau*[3] *prajā(ḥ) katham*[4] *iṣyethe*[4] *iti; tebhyaḥ sīralāṅgalaṃ prāyacchatām: etena kṛṣṭvānusītaṃ vapateti. tasmāt sīralāṅgalena kṛṣṭvānusītaṃ vapanti; tau prājāyetāṃ;*[5] *tāv abrūtām: pra (nu vā) ajaniṣvahy,*[6] *aṣṭāśaphau paśū eva eva nau saṃbharateti.*[7]

,Agni befand sich (dereinst) in jenem (himmlischen) Raum und Āditya auf diesem (irdischen) Raum; Vāyu befand sich in dem Wasser und Varuṇa im Luftraum. So war es (damals) mit diesen Gottheiten

---

[1] So meine Konjektur; *ariṣṭaṃ* die Hs.

[2] Hat man hier *āvāṃ* herzustellen?

[3] *nau.*

[4] *kathaniṣyete.*

[5] Vgl. Acta Orientalia I, S. 5, unten.

[6] So vermutungsweise ergänzt und verbessert; die Hs. hat: *vra — ajaniṣyahy.*

[7] Der Schluß ist verdorben und unvollständig.

bestellt. Sie hegten aber Verlangen nach diesem Zustande wie er jetzt da ist: Agni wünschte auf der Erde zu sein und die Erde wünschte, daß Agni auf ihr sein möchte. Vāyu wünschte im Luftraum zu sein und der Luftraum wünschte, daß Vāyu in ihm sein möchte. Āditya wünschte am Himmel zu sein und der Himmel wünschte, daß Āditya in ihm sein möchte. Varuṇa wünschte im Wasser zu sein und das Wasser wünschte, daß Varuṇa in ihm sein möchte. Da sagten sie: „Durch welche Bitte, durch welches Tapas, durch welches Opfer sollte es uns gelingen, das zu erreichen, was wir wünschen?" Da sprach Agni: „Ich will eine Bedingung machen: ich soll das Opfer sein und ihr sollt mich (als Opfertier) schlachten, dann werdet ihr durch mich das erreichen, was ihr wünscht." Da schlachteten sie den zum Opfer gewordenen Agni als ein Opfer für Agni.[1] Als er geschlachtet und geopfert war, wichen Opfer (*medha*) und Lebenshauch (*asu*) von ihm: das Opfer (*medha*) wurde zum Menschen, der Lebenshauch (*asu*) zum Zwerg. Diesen erblickten sie (nl. die Götter) und sie sagten: „Von ihm, der geschlachtet und geopfert worden ist, sind Opfer und Lebenshauch gewichen. Wohlan, laßt uns sein Opfer (*medha*) schlachten und opfern." Sie schlachteten den Menschen, und von diesem wichen *medha* und *asu*; aus dem *medha* entstand das Roß, aus dem *asu* der Bos gaurus; aus des geopferten Rosses *medha* und *asu* entstanden Rind und Bos gavaeus; aus dem geopferten Rind wichen *medha* und *asu*; aus des geopferten Rindes *medha* entstanden Schafbock und Kamel; aus des geopferten Schafbocks *medha* entstanden Ziegenbock und Śarabha; aus des geopferten Schafbocks *medha* entstanden Reis und Gerste.[2] Da wollten sie Reis und Gerste ergreifen, um sie zu opfern, aber diese traten in das Wasser ein, wo sie von zwei Fischen verschluckt wurden: der Reis von dem Rohitafisch, die Gerste von dem Caṣa. Den Mörser und Stößer stellte sich der Rohitafisch auf den Kopf, die Wanne stellte sich der Caṣa auf den Kopf. Das Agniopfer, das Menschenopfer, das Roßopfer, das Kuhopfer, das Schafbocksopfer, das Ziegenbocksopfer, das Reis- und das Gerstenopfer

[1] Vgl. TS. VI. 3. 5. 1.

[2] Fehlt hier etwas?

hat der verrichtet, der, solches wissend, das Opfer des achtschüsseligen Kuchens darbringt und der dieses Opfer so erkennt. — Das Opfer (d. h. Reis und Gerste) nun verbarg sich vor den Göttern und die Götter suchten es durch Auftreibung aufzutreiben.[1] Sie gingen umher um die Tage und Nächte, um die Halbmonate, um die Monate, um die Jahreszeiten, um das Jahr, um alle Wesen (ohne es zu finden). Da sagten sie: „Im Wasser haben wir noch nicht gesucht; wohlan, wir wollen im Wasser suchen“, und sie tauchten ins Wasser hinein[2] und suchten. Da erblickten sie die beiden Fische und dachten: „Es ist mit ihren Köpfen etwas Ungewöhnliches“, und sie suchten sie durch allerhand List zu fangen. Darum sucht man die Fische durch allerhand List zu fangen.[3] Als die Götter sie gefangen hatten, holten sie sie (aus dem Wasser) heraus und schüttelten sie ab: der Reis gab Mörser und Stößer her mit den Worten: „Dies ist meine Geburtsstätte“, die Gerste gab mit denselben Worten die Wanne her. Diese (nl. den Reis und die Gerste) suchten sie zu ergreifen; da sagten die beiden: „Das Opfer ist (nur) so groß wie wir beide; wenn ihr uns beide opfern (schlachten) würdet, so wird das Opfer (nur) so groß (wie wir beide) sein; wir wollen uns fortpflanzen, und ihr würdet uns opfern, nachdem wir uns durch Fortpflanzung gemehrt haben.“ (Da fragten die Götter:) „Und wie wünscht ihr Nachkommen zu erlangen?“[4] Sie übergaben ihnen (nl. den Göttern) Pflug und Pflugschar mit den Worten: „Pflüget mit diesem und säet den Furchen nach.“ Darum, nachdem man mit dem Pflug gepflügt hat, säet man den Furchen nach. Da mehrten sich Reis und Gerste und sagten: „Wir haben uns jetzt fortgepflanzt. Wir sind die achthufigen Tiere. Sammelt uns ein.“‘[5]

In diesem sehr merkwürdigen Stücke ist das Wort *caṣa* unbekannt, vielleicht ist an *jhaṣa* des ŚBr. zu denken, vielleicht gehört

---

[1] Derselbe Satz Ait. br. III. 9. 1.

[2] *upanivṛkṣam* bin ich nicht imstande zu deuten; ich übersetze als *upanimajjam*.

[3] Vgl. TS. II. 6. 6. 1.

[4] *iṣyethe* ist unsicher.

[5] Das letzte ist nicht ganz sicher.

es zu dem Dhātu *caṣ* : *bhakṣaṇe*. Jedenfalls ist er, wie der Rohita, ein sehr großer Fisch. Unbelegt ist die Zusammensetzung *pragirati*. Ob *ālapsyadhvam* als Futur oder Konditional zu denken ist, scheint mir unsicher, vgl. Whitney, Sanskrit Grammar, § 938. Man beachte ferner den richtigen alten Dual *āvam* und das unbelegte *sīralāṅgala*, das wohl ein Dvandva ist, ursprünglich zwei Teile des Pfluges andeutend, hier aber für ‚Pflug' verwendet, vgl. Nr. 116.

19 b. Fortsetzung.

māso 'gniḥ kapālam āharad, ardhamāsāt pṛthivī; pṛthivyāṁ syām ity agniḥ kapālam upādhattā-, 'gnir mayi syād iti pṛthivī; tābhyāṃ kāmaḥ samārdhyata; sam asmai kāma ṛdhyate ya evaṃ veda. — paurṇamāsyā vāyuḥ kapālam āharad, amāvāsyāyā antarikṣam; antarikṣe syām iti vāyuḥ kapālam upādhatta, vāyur mayi syād ity antarikṣaṃ; tābhyāṃ kāmaḥ samārdhyata; sam asmai kāma ṛdhyate ya evaṃ veda. — pūrvapakṣād ādityaḥ kapālam āharad, aparapakṣād dyaur; divi syām ity ādityaḥ kapālam upādhatta-, "dityo mayi syād iti dyaus; tābhyāṃ kāmaḥ samārdhyata; sam asmai kāma ṛdhyate ya evaṃ veda. — ahno varuṇaḥ kapālam āharad, rātriyā āpo; 'psu syām iti varuṇaḥ kapālam upādhatta, varuṇo 'smāsu syād ity āpas; tābhyāṃ kāmaḥ samārdhyata; sam asmai kāma ṛdhyate ya evaṃ veda. — tā abruvan: na vāva naḥ kiñ canākam abhūd iti; tan nākasya nākatvaṃ; na ha vā asmai kiñ canākaṃ bhavati ya evaṃ veda, kam eve-; 'yaṃ ha vāva pūr, antarikṣaṃ pūr, asau pūr, āpaḥ pūs; tā devāḥ puro[1] *dāśenaiva*[1] *vyāśnuvata; tat puroḍāśasya puroḍāśatvaṃ: purodāśo*[2] *ha vai nāma, taṃ puroḍāśa ity ācakṣate parokṣeṇa, parokṣapriyā iva hi devāḥ. sa yatho hainenaitā devatāḥ puro vyāśnuvatai-, 'vam u hainenaivaṃvid yajamāna imān lokān vyaśnute.*

‚Aus dem Monate holte Agni ein Schüsselchen (zum achtschüsseligen Opferkuchen), aus dem Halbmonate (holte) die Erde (eines). Agni legte es an, denkend: „Ich möchte auf der Erde sein", und die Erde, denkend: „Möchte Agni auf mir sein."[3] Ihnen wurde ihr Wunsch erfüllt. Dessen Wunsch wird erfüllt, der solches weiß.

---

[1] *puroḍāśe°*. [2] *puroḍāśo*. [3] Vgl. Nr. 19 a, Anf.

Aus dem Vollmond holte Vāyu ein Schüsselchen, aus dem Neumond der Luftraum. Vāyu legte es an, denkend: „Möchte ich im Luftraum sein", der Luftraum, denkend: „Möchte Vāyu in mir sein." Ihnen wurde ihr Wunsch erfüllt. Aus der vorderen Monatshälfte holte Āditya ein Schüsselchen, aus der hinteren Monatshälfte der Himmel. Āditya legte es auf, denkend: „Möchte ich am Himmel sein", der Himmel, denkend: „Möchte Āditya in mir sein." Aus dem Tage holte Varuṇa ein Schüsselchen, aus der Nacht das Wasser. Varuṇa legte es an, denkend: „Möchte ich im Wasser sein", das Wasser, denkend: „Möchte Varuṇa in mir sein." Ihnen wurde ihr Wunsch erfüllt. Dessen Wunsch wird erfüllt, der solches weiß. — Diese Gottheiten sprachen: „Nichts Schlechtes (*na akam*), (sondern) nur Gutes ist uns widerfahren." Daher hat das Firmament (*nāka*) seinen Namen. — Die Erde ist eine Burg, der Luftraum ist eine, der Himmel ist eine, das Wasser ist eine. Diese Burgen erreichten die Götter durch ihre Verehrung; daher hat der Opferkuchen (*puroḍāśa*) seinen Namen; denn eigentlich sollte er Burgerreichung (*purodāśa*) heißen, man nennt ihn aber in versteckter Weise *puroḍāśa*, denn die Götter lieben das Versteckte. In derselben Weise wie die Götter durch diesen (Opferkuchen) diese Burgen erreichten, erreicht der solches wissende Opferherr diese Räume.'

Die quasi-Etymologie von *nāka* ist auch aus anderen Quellen bekannt, vgl. P. W. s. v. *nāka*. Zur Ableitung von *puroḍāśa* vgl. ŚBr. I. 6. 2. 5; in unserem Texte aber wird mit *puraḥ* und *aśnute* gespielt.

20. Unmittelbar darauf folgt ein verstümmelter Satz, und dann heißt es:

ity adhidevatam; athādhipuruṣaṃ: ṣoḍhāvihitaṃ ha[1] *śiro hanū aṣṭame, tāni kapālāni; mastiṣka eva puroḍāśas, tad vā etad retaso rūpaṃ śuklasya, śuklo hy asāv ādityaḥ . . .; sapta śīrṣaṇyāḥ prāṇā hṛdayam aṣṭamaṃ; tāni kapālāni . . .; sāṅgo ha satanuḥ saprāṇaḥ saka(ka)tha etenānvākhyāyenāmuṣmin loke saṃbhavan saṃbhavati.*

---

[1] *hi.*

Ich habe diese Stellen aufgenommen wegen des unbelegten *adhipuruṣam* (vgl. Nr. 26 d usw.), welches dem gewöhnlichen *adhyātmam* entspricht, wegen des elliptischen Duals *aṣṭame*, das ‚siebentes und achtes Glied' bedeutet (vgl. Nr. 26 d), und wegen *sakakatha*, wozu Acta Orientalia IV, S. 15 und 37 zu vergleichen ist.

21. Schluß derselben Betrachtung über den Opferkuchen.

Das unter Nr. 20 gegebene Stück schließt mit den Worten: *iti nv anvākhyānam*, darauf fängt ein neuer Abschnitt an: *athāta ādeśā eva. tad āhur: yat samavad evāgneś cānyāsāṃ ca devatānām etasmin puroḍāśe*[1] *bhavaty (atha kasmān nu haiṣo 'gninaiva kratur ākhyāyate; sa yad u)*[2] *haivādo 'gnir vavre: mayaivaiṣa kratur ākhyā-yātā iti, tasmān nu haiṣo 'gninaiva kratur ākhyāyate. — tad āhur: yad āgneyyau yājyānuvākye, agnaye 'nubrūhy, agniṃ yajeti yajanty, atha kvāsyaitā devatāḥ prāśnantīti.* Darauf werden die Verse TS. I. 5. 11 n und o (= TS. IV. 4. 4. a, d) zitiert,[3] und es wird gezeigt, wie durch den Wortlaut dieser Verse die Devatās von dem Puroḍāśa genießen: *atro haivāsyaitā devatāḥ prāśnanti.* Dann wird der Vers TS. III. 5. 11. v: *yajñena yajñam ayajanta devāḥ* angeführt, und die Betrachtung wird so abgeschlossen: *tad āhur itthaṃvido: mābrāhmaṇāya mā-brāhmacārivāsine puroḍāśaṃ pradāteti, vrīhiyavayor hy evaiṣo*[4] *'ntato*[4] *medhaḥ samatiṣṭhata.*

‚So lautet das nachträgliche Brāhmaṇa. Jetzt die (besonderen) Anweisungen.[5] Da sagt man: „Da Agni und die anderen Gottheiten gleichen Anteil am Opferkuchen haben, weshalb wird dieses Opfer nach Agni benannt?" „Indem er damals[6] als Bedingung gestellt hatte, daß das Opfer nach ihm sollte benannt werden, darum heißt dieses

[1] °*ḍāśo.*

[2] So nach dem Folgenden von mir ergänzt.

[3] Diese Verse treten gewöhnlich als Yājyānuvākyās zu einem Āgneya aṣṭā-kapāla auf, vgl. z. B. Śāṅkh. śrs. I. 8. 4—5.

[4] *evaiṣāntato.*

[5] Ist dies die Bedeutung von *ādeśa*? Das Wort kommt auch später vor, vgl. den Index.

[6] Auf welche frühere Darlegung dies beruht, habe ich nicht gefunden. Doch wohl Nr. 5, oben.

Opfer nach Agni." Da sagt man: „Da Einladungs- und Opfervers an Agni gerichtet sind, und da man das Opfer darbringt, nachdem man gesagt hat: „Für Agni sage den Einladungsvers her", „Für Agni sage den Opfervers her", wo essen die anderen Gottheiten von diesem Opfer?'

Das ganze unter Nr. 19, 20 und 21 enthaltene Stück bietet diese Schwierigkeit, daß nirgends am Anfang des Agniṣṭoma ein *āgneya aṣṭākapāla* erwähnt wird, dessen Yajyānuvākyās die Verse TS. I. 5. 11. n, o sind.

22. Die Dīkṣaṇīya-iṣṭi; anschließend, einen neuen Abschnitt einleitend.

prajāpatir ha vāvā-: 'ṣṭākapālo vāvedaṃ sarvam iti manyamāno 'ṣṭākapālenādīkṣata; tasmāt pari diśa āvartanta pari bhūtāni pari māsā ardhamāsā ṛtavaḥ saṃvatsaraḥ. sa aikṣate-: 'daṃ·kṛtvā rātsyāmīti vā amaṃsi, tad idam anyathābhūd iti. sa viṣṇum apaśyat tredhaiṣu lokeṣu vikrāntaṃ; tasya trīṇi kapālāny āharad: imān eva tal lokāṃs; tān eteṣv aṣṭā(sv a)pyasṛjat; sa etenāgnāvaiṣṇavenaikādaśakapālenādīkṣata; tato vai tam abhi diśa āvartantābhi bhūtāny abhi māsā ardhamāsā ṛtavaḥ saṃvatsaras; taṃ diśo 'bhyāvṛtyaikṣanta, tad dīkṣitasya dīkṣitatvaṃ; digbhir ha vai nāmekṣitas taṃ dīkṣita ity ācakṣate parokṣeṇa, parokṣapriyā iva hi devāḥ. sa yajño devebhyo nilāyata, taṃ devā yajñakratubhir anvaicchan, taṃ yajñakratubhir nānvavindan; ta(m iṣṭibhiḥ praiṣam aicchan, tad iṣṭīnā)m[1] iṣṭitvaṃ; tam etenāgnāvaiṣṇavenaikādaśakapālenānvavindan. so ha vā eṣānuvittir nāmeṣṭir yad āgnāvaiṣṇavaḥ. sa yam āgnāvaiṣṇavam anirupya dīkṣayanty, ananuvittayajñam u haiva taṃ dīkṣayanty; atha yam āgnāvaiṣṇavaṃ nirupya dīkṣayanty, anuvittayajñam u haiva taṃ dīkṣayanti.

‚Prajāpati, der meinte, daß der achtschüsselige Opferkuchen das All war, weihte sich durch den achtschüsseligen Opferkuchen. Von ihm wendeten sich die Himmelsgegenden, die Geschöpfe, die Monate, die Halbmonate, die Jahreszeiten, das Jahr ab. Da bedachte er: „Ich hatte gemeint, daß ich, wenn ich es so machte, Erfolg haben

[1] Die Ergänzung ist nur Vermutung.

würde, aber die Sache ist verkehrt gelaufen." Da erblickte er Viṣṇu, der (eben) seine drei Schritte über diesen Räumen gemacht hatte. Von ihm nahm er drei Schüsselchen, nl. diese drei Räume. Die fügte er jenen acht bei und weihte sich durch diesen elfschüsseligen für Agni und Viṣṇu bestimmten Opferkuchen. Darauf wendeten sich die Himmelsgegenden usw. zu ihm. Als die Himmelsgegenden (*di-śas*) sich ihm zugewendet hatten, erblickten (*īkṣ*) sie (ihn); daher das Wort *dīkṣita*; eigentlich besagt es: „der von den Himmelsgegenden Erblickte", aber in versteckter Weise nennt man ihn Dīkṣita, denn die Götter lieben das Versteckte. — Das Opfer verbarg sich vor den Göttern; die Götter suchten es durch die Somaopfer zu erreichen, fanden es aber nicht. Da suchten sie es durch die Iṣṭis zu erreichen, daher der Name *iṣṭi*. Sie fanden es durch diesen elfschüsseligen für Agni und Viṣṇu bestimmten Opferkuchen. Dieser für Agni und Viṣṇu bestimmte Opferkuchen trägt den Namen: „Auffindungsiṣṭi." Wen man weiht, ohne vorher den für Agni und Viṣṇu bestimmten Opferkuchen dargebracht zu haben, den weiht man als einen, der das Opfer nicht gefunden hat; wen man aber weiht nach der Darbringung dieses Opferkuchens, den weiht man als einen, der das Opfer gefunden hat.'

23. Zuerst soll der Opferkuchen dargebracht und erst dann die Dīkṣā vollzogen werden; anschließend.

annaṃ vā āpo, 'nnaṃ navanītam, annaṃ darbhapuñjīlāni, śrīr vāsaḥ, śrīr āñjanam, āgnāvaiṣṇava eva dīkṣā, saumya evaiṣo 'dhvaro yad etā āhutaya ākūtyā iti: sa yam āgnāvaiṣṇavam anirupya dīkṣayanti, bahirdhā tasya yajñāc chidram annādyaṃ dadhati, tat tad vyardhukaṃ, tat tad vyathate; tan nu haitad evaṃ na kuryād. atha yam āgnāvaiṣṇavaṃ nirupya dīkṣayanti, dīkṣayā ca tasya saumyena cādhvareṇa śrīr annādyam ubhayataḥ parigṛhītaṃ bhavati, tat tat samardhukaṃ, tat tan na vyathate; tan nu haitad evam eva kuryāt.

‚Das Wasser (in welchem der Yajamāna vor der Dīkṣā sich badet) ist Speise, die frische Butter (mit welcher er sich den Körper salbt) ist Speise, die Darbhabüschel (zur „Reinigung" verwendet) sind Speise, das Kleid (welches er sich umlegt) ist Schönheit, die

Augensalbe ist Schönheit, die Dīkṣā ist der für Agni und Viṣṇu bestimmte Opferkuchen, und die Spenden: „Dem Vorhaben usw.“[1] sind das Somaopfer. Wen man weiht, ohne vorher den für Agni und Viṣṇu bestimmten Opferkuchen dargebracht zu haben, für den stellt man die Speise[2] außerhalb des Opfers, das bringt Mißlingen herbei und es ist schwankend. Man soll es also nicht so machen. Wen man aber weiht nach der Darbringung des Opferkuchens, dessen Schönheit und Nahrung sind durch die Weihe und das Somaopfer beiderseitig eingeschlossen, dies ist Gelingen herbeibringend und nicht schwankend. Darum soll man es so machen.‘

Die Vādhūlas halten erst die Dīkṣaṇīyeṣṭi (vgl. CH. § 15), dann die Dīkṣā (CH. § 17), und darauf die Dīkṣāhutis (CH. § 16), vgl. Bem. 1 zu CH. § 15.

24. Fortsetzung; anschließend, neuer Abschnitt.

tad u vā āhū: retaso vā etad rūpaṃ yad āgnāvaiṣṇavo, yajño yajamāno, reta iva vā etasmin kāle yajamane[3] *bhavatīti. tan nu haitad eke nirupyāgnāvaiṣṇavam abhiṣiñcanti; sa yad evaṃ kuryād, yatho reto vinenijyāt, tādṛk tat; tan nādṛtyam.*

‚Da sagt man: „Der Agniviṣṇukuchen steht dem Samen (semen virile) gleich, und der Opferherr ist das Opfer. So entsteht zu dieser Zeit das Semen im Opferherrn.‘ Da begießen nun einige (den Opferherrn), nachdem man den Agniviṣṇukuchen dargebracht hat; wenn er es so machte, so würde es sein, als ob er das Semen wegspülen würde. Daran soll man sich (also) nicht kehren.‘[4]

25. Die Observanzen des Opferherrn.

tīrthe snāti; tīrtham eva samānānāṃ bhavatīti. tad āhuḥ: katamat tat tīrtham ity; ūrdhvam āgnāvaiṣṇavād aitābhya[5] *āhutibhya ākūtyā ity; etad dha vai tat tīrthaṃ, tīrtveva*[6] *hi manyate. 'tha yad*

[1] Die Dīkṣāhutis, vgl. CH. § 16.

[2] Wie ist *chidram* hier zu deuten?

[3] *yajamāno.*

[4] Und man soll es also machen wie früher gesagt. — Das dann Folgende scheint dies näher zu bestimmen, aber der Text ist zu lückenhaft.

[5] D. h.: ‚bis zu den Spenden *ākūtyai svāhā*‘ usw. Die Hs. *etābhya.*

[6] Obschon in diesem Stücke durchgehend *tīrtheva* gefunden wird, habe ich ohne Bedenken so verbessert.

agnihotram juhoti, tat tīrtham, tīrtveva hi manyate. 'tha yad darśapūrṇamāsābhyām yajate, tat tīrtham, tīrtveva hi manyate. 'tha yac cāturmāsyair yajate, tat tīrtham, tīrtveva hi manyate. 'tha yad iṣṭipaśubandhābhyām yajate, tat tīrtham, tīrtveva hi manyate; 'tha yat saumyenādhvareṇa yajate, tat tīrtham, tīrtveva hi manyate. 'tha yad brāhmaṇam pari vā (vi)veṣṭi dadāti vāsmai, tat tīrtham, tīrtveva hi manyate. vāg u ha vāva tīrtham; sa ya enayānṛtam vadati, na hainayā sa kiñ cana taraty; atha ya enayā satyam vadati, sa hainayā taraty; etāvanty u ha vai tīrthāni; tīrtham svānām bhavati ya evam veda.

Die Stelle will TS. VI. 1. 1. 2—3 erläutern. Zu *manyate* mit Absolutiv vgl. Delbrück, Altind. Syntax, S. 409, wo aus ŚBr. zitiert wird: *devā rāddhvevāmanyanta.*

26 a. Das Verbringen der Nacht in der Āgnīdhrīyahütte.[1]

prajāpatiḥ priyam putram lauhāyasyām cabvām guhāpsv antar a(da)dhāt; so 'dṛśyamāno devān āvad, adṛśyamāno 'surān abhyatapat. te 'surā aicchanta: prajāpatir vāva na idam pitā sajātam[2] *iti goś carmaṇi hiraṇyam ādadata. te devāḥ pitaram prajāpatim abruvan: prajāpate, ye te jyeṣṭhāḥ putrā dhanam ta ādiṣata, kim vayam bhavāmeti. so 'bravīt prajāpatiś: chandasām vīryam ādāya tad vaḥ pradāsyāmīti. sa chandasām vīryam ādāya tad ebhyaḥ prāyacchat. tān asurā abruvann: etedam ubhaye 'nvicchāma yad idam adṛśyamānam asmān abhitapaty, adṛśyamānam yuṣmān avatīti. (tān) devā abruvann: evam astv iti. te dīkṣitā ayajanta. te na kāñ cana sampadam vyāśnuvatā-; 'tha ha vai tarhi hīnakānā nāma manuṣyā āsaṁs; te pitaram prajāpatim abruvan: prajāpate, ye te jyeṣṭhāḥ putrā dhanam ta ādiṣata, chandasām vīryam devebhyaḥ prādāḥ; kim vayam bhavāmeti. tebhya etam āgnāvaiṣṇavam ekādaśakapālam dīkṣām tapaḥ prāyacchat; tān devā abruvann: etedam ubhaye 'nvicchāma yad idam adṛśyamānam asmān abhitapaty, adṛśyamānam yuṣmān avatīti; devā yūyam sthety abruvan, manuṣyā vayam; yad etad ubhaye 'nvicchāma, kim bhavāmeti. yo vo 'nubravātai*[3] *ya(ḥ) śrāmyād yo yajātai yo dadād yaḥ sādhu*

[1] Über den Endzweck dieses Stückes bin ich im Zweifel.

[2] Muß verdorben sein, und im folgenden fehlt wohl etwas.

[3] *bravātai.*

karavād, devānām eva sa eko 'sad iti; tasmād yo 'nubrūte yaḥ śrāmyati yo yajate yo dadāti yaḥ sādhu karoti, devānām eva sa eko bhavati. ta etenāgnāvaiṣṇavenaikādaśakapālenādīkṣanta; tat tapas taptvobhaye 'nvicchan: prāñco hotāra aicchan pratyañco 'dhvaryava udañca udgātāro dakṣiṇā camasādhvaryavas; tasmāt prāṅ āsīno hotā śaṃsati, pratyaṅ tiṣṭhann adhvaryuḥ pratyāgṛṇāty, udaṅṅ āvṛtyodgātodgāyati, dakṣiṇā camasādhvaryavo mārjaya(n)te. tad ebhya eṣā devatābhāc cātvāla, idaṃ nu bhātīveti,[1] *tad anvakhanaṃs, tasmād etat*[2] *khāyata iva yac cātvālas; tat tata udadravat; tad āgnīdhrīyaṃ*[3] *dhiṣṇiyaṃ prāpadyata; tat tatrābhāt; tatra pariniṣadyāstuvata; tat tata udadravat; tad dhotur dhiṣṇiyaṃ prāpadyata; tat tatrābhāt; tatra pariniṣadyaivāstuvata; tat tata udadravat; tan maitrāvaruṇasya dhiṣṇiyaṃ prāpadyata; (tat tatrābhāt; tatra) pariniṣadyaivāstuvata; tat tata udadravat; tad brāhmaṇācchaṃsino dhiṣṇiyaṃ prāpadyata; tat tatrābhāt; tatra pariniṣadyaivāstuvata; tat tata udadravat; tat potur neṣṭur acchāvākasya mārjālīyam ity etān dhiṣṇiyān prāpadyata; tat tatra ta(trābhāt, tatra tatra) pariniṣadyaivāstuvata; tat (tatas) tata udadravat; tad āgnīdhraṃ prāpadyata; tad āgnīdhre gṛhītvārabhyopāvasaṃs; tasmād āgnīdhre saṃvasanta; etām u haivaitad devatām amṛtām ārabhya gṛhītvopavasanti; tasmād yatra yatraiṣā devatābhāt, tad (d)evanā . . . vihitam.*

‚Prajāpati versteckte seinen lieben Sohn[4] in einer metallenen Cabu im Wasser. Dieser, selber sich nicht zeigend, unterstützte die Götter und quälte die Asuras. Da wünschten die Asuras: „Unser Vater Prajāpati ist doch unser Verwandter.“[5] Sie nahmen (dessen?) Gold auf einer Kuhhaut.[6] Da sagten die Götter zu ihrem Vater Prajāpati: „Deine ältesten Söhne haben deinen Besitz genommen, was wird nun aus uns werden?“ Da sagte Prajāpati: „Ich werde die Kraft der Metra nehmen und sie euch geben.“ Er nahm die Kraft der

[1] So meine Vermutung, *bhāti veti* die Hs.

[2] *tasmādataitat.*

[3] *agnidhriyaṃ.*

[4] Ist darunter die Essenz des Opfers zu verstehen?

[5] Sehr fraglich: *sajāta iti?*

[6] Das bedeutet?

Metra und gab sie ihnen. Zu ihnen sagten die Asuras: „Kommt, wir wollen zusammen das suchen, das, selber sich nicht zeigend, uns quält und euch unterstützt.“ Die Götter stimmten bei und opferten als Geweihten, aber sie erlangten keinen Erfolg. Nun gab es damals Hīnakāna[1] genannte Menschen; die sprachen zu ihrem Vater Prajāpati: „Prajāpati, deine ältesten Söhne haben deinen Besitz genommen, und den Göttern hast du die Kraft der Metra gegeben, was wird nun aus uns werden?“ Ihnen gab er diesen elfschüsseligen Agniviṣṇukuchen, die Weihe und das Tapas. Zu ihnen sprachen die Götter: „Kommt, wir wollen zusammen ...“[2] (Sie entgegneten:) „Ihr seid Götter, wir sind Menschen; wenn wir zusammen es aufsuchen, was wird dann aus uns werden?“[3] „Wer von euch (das heilige Wort) hersagt, wer sich (mit heiligem Werk) abmüht, wer den Gottesdienst verrichtet, wer (Geschenke) gibt, wer Gutes tut, der wird einer von uns sein.“ Darum wird, wer (das heilige Wort) hersagt, wer sich (mit heiligem Werk) abmüht, wer den Gottesdienst verrichtet, wer (Geschenke) gibt, wer Gutes tut, einer der Götter. — Da weihten sie sich durch diesen elfschüsseligen Agniviṣṇukuchen, und, nachdem sie Askese geübt hatten, suchten beide (nl. die Götter und die Menschen): im Osten suchten die Hotṛs, im Westen die Adhvaryus, im Norden die Udgātṛs, im Süden die Becheradhvaryus. Darum hält der Hotṛ das Śastra, indem er nach Osten gekehrt sitzt; darum hält der Adhvaryu den Respons, indem er nach Westen gekehrt steht; darum singt der Udgātṛ seinen Gesang, indem er sich nach Norden wendet; darum reinigen sich die Becheradhvaryus im Süden.[4] — Da zeigte sich ihnen diese (von Prajāpati versteckte) Gottheit im Cātvāla, und mit den Worten: „Hier zeigt es sich“ gruben sie nach. Darum wird der Cātvāla gegraben.[5] Von hier lief es weg und begab sich in

---

[1] Oder ist *hīnakāmā* zu lesen?

[2] Hier folgt derselbe Satz, der oben den Asuras in den Mund gelegt war; es muß aber etwas anderes dagestanden haben.

[3] D. h. ‚wir werden keinen Erfolg davon haben, sondern nur ihr.‘

[4] Dieses kann ich im Ritual nicht finden.

[5] Vgl. CH. § 66.

den Dhiṣṇiya des Āgnīdhra, hier zeigte es sich; da setzten sie sich herum und hielten einen Lobgesang. Von da begab sich das göttliche Wesen zum Dhiṣṇiya des Hotṛ, des Maitrāvaruṇa, des Brāhmaṇācchaṃsin, des Potṛ, des Neṣṭr, des Acchāvāka, und zum Mārjālīyadhiṣṇiya, und überall zeigte es sich erst, worauf die anderen lobten und es wieder fortlief. Darauf lief es zur Hütte des Āgnīdhra und trat hier ein. Da packten sie es in der Āgnīdhrahütte, faßten es an und verblieben hier die Nacht über. Darum verbringt man beisammen die Nacht in der Āgnīdhrahütte.[1] Denn man hat dadurch diese unsterbliche Gottheit angefaßt.' (Der Schluß fehlt; im folgenden wird es fortgesetzt.)

Unbekannt ist das Wort *cabū*. Man beachte das im Vādhūlasūtra übliche *pratyāgṛṇāti* für das gewöhnliche *pratigṛṇāti*.

26 b. Fortsetzung.

tat tata udadravat; tat havirdhāne prāpadyata; taj joṣaṃ kṛtvānuprāpadya(n)ta; tasmāj joṣaṃkṛteṣu rājānaṃ prapādayaty etam[2] *evānu devavihitaṃ; tad abhyaṣṭuvaṁs; tad grahān agṛhṇata; tad ebhyo grahagṛhītaṃ tiro ('bhavat) . . . sena(mṛgam a)tsarat; tasmād vitāsenamṛgaṃ tsaranti; tasmān nu haitad apy etarhy adhvaryavaḥ tsarantīva praśritāḥ prastareṇa dravantas; tat trivṛtā stomenānvaicchan, pañcadaśenānvavindan, saptadaśenāharann, ekaviṃśena suvarge loke ('gacchan).*[3]

‚Es lief von da weg und trat in das Havirdhānazelt ein; sie traten hinter ihm hinein, nachdem sie *joṣa* gemacht hatten. Darum bringt er, nach dem Vorbilde der Götter, den König Soma (ins Havirdhānazelt) hinein, nachdem sie *joṣa* gemacht haben. Da lobten sie es (nl. das göttliche Wesen) und schöpften die Somaschoppen. Da wurde es ihnen unsichtbar, als er als Schoppen geschöpft war.'

Das auf das Bahiṣpavamāna sich Beziehende läßt keine Übersetzung zu. Für *joṣaṃkṛtvā* und *joṣaṃkṛteṣu* verweise ich auf Acta Orientalia II, S. 152 und 160; *praśrita* ist offenbar mit *prahva* gleichwertig.

[1] Vgl. CH. § 111.

[2] *etām*; hat man *etad* zu lesen?

[3] Die Ergänzung ist nur Vermutung.

26 c. Fortsetzung; nicht unmittelbar anschließend.

taṃ[1] *devāḥ samantaṃ paryaviśan: vasavaḥ purastād rudrā dakṣiṇata ādityāḥ paścād viśve devā uttarato 'ṅgiraso 'dhastāt sādhyā upariṣṭāt; sā ha vā eṣā devataivaṃ pariviṣṭā; pari hainaṁ svā viśanti, vindati pariveṣṭāraṃ ya evaṃ veda.*

‚Die Götter setzen sich um ihn hin: die Vasus im Osten, die Rudras im Süden, die Ādityas im Westen, die Allgötter im Norden, die Angirasen unten, die Sādhyas oben. So saßen sie um diese Gottheit; um ihn sitzen die Seinigen, einen Aufwarter (eig. „Umsitzer") erlangt, wer solches weiß.'

26 d. Fortsetzung, unmittelbar anschließend. Zweck undeutlich.

tac chandāṁsy anvāyan; tam[2] *aty ekāny aricyanta, naikāni vyāśnuvata; bṛhaty evāspṛśat saṃprati suvargaṃ lokaṃ daśabhir, daśabhir antarikṣaṃ, daśabhir imaṃ lokaṃ, ṣaḍbhir ṛtūn iti-; 'taraṃ: dvādaśabhir imaṃ lokaṃ, dvādaśabhir antarikṣaṃ, dvādaśabhir amuṃ lokaṃ. tānīmāny ūnātiriktāni chandāṁsi bṛhatīm abruvan: bṛhati, yo vai samānānām ṛdhnoti, tam upasamāyanty, upa tvāyāma yathaitad asad iti.*[3] *sa tathety abravīd, vaśaṃ tu ma iteti; tāny asyai vaśam āyan. sā jagatīm abravīd: dvādaśākṣarāṇi gāyatriyai pratyūheti; tāni pratyūhat;*[4] *te dve bṛhatyau bhūtvā bṛhatīm apyaitāṃ. sā triṣṭubham abravīd: aṣṭāv akṣarāṇy uṣṇihe pratyūheti; tāny pratyūhat; te dve bṛhatyau bhūtvā bṛhatīm apyaitāṃ. sā paṅktim abravīc: catvāry akṣarāṇy anuṣṭubhe pratyūheti; tāni pratyūhat; te dve bṛhatyau bhūtvā bṛhatīm evāpyaitāṃ. bṛhaty eva bṛhaty abhavat. tā vā etāḥ sapta bṛhatyaḥ, saptaite raśmaya ādityasya; tā u vā etā ima evābhipuruṣaṃ prāṇā bhavanti yad bṛhatya; etair uveva prāṇair ādityam udyantam anusamārohaty evaṃvid asmāl lokāt preyan. sa u ha vā eṣa eva chandoratho yad bṛhatyo: 'śvāś catvāraś, cakre ṣaṣṭhyau,*[5] *rathaḥ saptama: etena chandorathenāditya imān lokān anusamīyate. vahanti hainaṃ catasraḥ saṃyuktā ya evaṃ veda.*

[1] L. *tad?*

[2] L. *tad?*

[3] So meine Konjektur, *yataitadasīti* die Hs.

[4] So statt des zu erwartenden *pratyauhat* auch im Verfolg.

[5] Zum Fem. ist *bṛhatyau* hinzuzudenken.

‚Die Metra waren hinter diesem (göttlichen Wesen) her; einige von ihnen reichten über es hinaus, andere erreichten es nicht, nur die Bṛhatī berührte es richtig, und zwar mit zehn ihrer Silben den Himmelsraum, mit zehn den Luftraum, mit zehn die Erde, mit sechs die Jahreszeiten, (oder auch) anders: mit zwölf die Erde, mit zwölf den Luftraum, mit zwölf den Himmel. Da sagten diese (anderen) Metra, die zu kurz oder zu lang (dazu) waren, zu der Bṛhatī: „O Bṛhatī, wer unter seinesgleichen zu Wohlstand kommt, zu diesem begeben sie (nl. die seinesgleichen) sich hin. Wir wollen zu dir gehen, damit es so komme."[1] „Gut", sagte die Bṛhatī, „aber ihr sollt euch in meine Macht begeben." Sie begaben sich in ihre Macht. Da sagte die (36silbige) Bṛhatī zu der (48silbigen) Jagatī: „Schiebe der (24silbigen) Gāyatrī zwölf Silben zu." Die schob sie der Gāyatrī zu. Da wurden sie zu zwei Bṛhatīs und fügten sich bei der Bṛhatī. Zur (44silbigen) Triṣṭubh sagte sie: „Schiebe der (28silbigen) Uṣṇih acht Silben zu." Die schob sie der Uṣṇih zu. Da wurden sie ebenfalls zu zwei Bṛhatīs und fügten sich bei der Bṛhatī. Zur (40silbigen) Paṅkti sagte sie: „Schiebe der (32silbigen) Anuṣṭubh vier Silben zu." Die schob sie der Anuṣṭubh zu. Da waren auch diese zwei zu Bṛhatīs geworden und fügten sich der Bṛhatī bei. Die Bṛhatī war schon eben Bṛhatī. Da waren es also sieben Bṛhatīs: die sieben Strahlen der Sonne. Die Bṛhatīs sind aber auch die Hauche im Menschen; durch diese Hauche ersteigt ein solches Wissender, wenn er in dieser Welt hinscheidet, die aufgehende Sonne. Die Bṛhatīs sind aber auch der aus den Metra bestehende Wagen, nl. die vier Rosse, die fünfte und sechste sind die beiden Räder und der Wagen an siebenter Stelle. Durch diesen Metrumwagen ersteigt die Sonne diese Räume. Es fahren ihn, der solches weiß, die vier (als Rosse) angespannten Bṛhatīs (zum Himmel).‘

Unbelegt ist *abhipuruṣam*. Zu *uveva*, d. h. *u eva*, vgl. Acta Orientalia II, S. 153 und ‚Introduction to the Kāṇvīya Br.‘ page 35. Der Ausdruck *chandoratha* und das ganze Bild dieses aus den Metra

---

[1] Nl. ‚wie wir wünschen‘. Aber die Übersetzung ist unsicher.

gebildeten Wagens ist neu. Zur Ellipsis *ṣaṣṭhyau*, d. h. ‚fünfte und sechste' vgl. Nr. 20. Die Zusammensetzung des Intensivs von *ī*: *anusamīyate* ist unbelegt.

27. Die Dīkṣā; anschließend; neuer Abschnitt.

agnir ha vāvāgnir, āditya eva viṣṇur, eṣa āgnāvaiṣṇava, eṣā dīkṣā; sa yad etāv antareṇa, tad asyābhi dīkṣitaṃ bhavati ya evaṃ veda. vāyur ha vāva viṣṇur, eṣa hīdaṃ sarvaṃ viśati yad idaṃ kiñ cā-, 'pi hy eṣa tatra bhavati yatrainaṃ na manya(n)te. sa yad vāyuḥ spṛśati, tad asyābhi dīkṣitaṃ bhavati ya evaṃ vedā-. "po ha vāva dīkṣā; sa yad āpaḥ spṛśanti, tad asyābhi dīkṣitaṃ bhavati ya evaṃ veda. vidyud dha vāva dīkṣā; sa yad abhi vidyotate, tad asyābhi dīkṣitaṃ bhavati ya evaṃ veda. stanayitnur ha vāva dīkṣā; sa yad abhi stanayati, tad asyābhi dīkṣitaṃ bhavati ya evaṃ veda. mano ha vāva dīkṣā; sa yan manasā dhyāyati, tad asyābhi dīkṣitaṃ bhavati ya evaṃ veda. tad vā etad vāk caiva manaś ca mithunaṁ: stry eva vidyut, pumān stana(yi)tnuḥ. sā ha vā eṣā devatā vyasyate yad vidyotate tām abhikrandati yat stanayati yatro vai vidyotate sa yathā vaḍavā vṛṣāṇaṃ dṛṣṭvā vyasyata, evaṃ ha vā eṣā devataitad eva taṃ vṛṣāṇaṃ dṛṣṭvā vyasyate yad vidyotate tām abhikranda(ti) yat stanayati yatro vai vidyotate; sa yad abhi stanayati tāv evam eva sarvāṇi bhūtāni prajanayantau parītaḥ, sā ha vā eṣā sāmānyeva devatā vāg vidyut stanayitnur āpo vāyur iti. sa yad vāyuḥ spṛśati, tad asyābhi dīkṣitaṃ bhavati ya evaṃ veda.

Ich wage es nicht, dieses schwierige Stück, über dessen Satztrennung am Ende ich unsicher bin, zu übersetzen. Dem Ganzen scheint die Anschauung zugrunde zu liegen, daß Agni die niedrigste (d. h. die den Menschen am nächsten stehende), Viṣṇu die höchste Gottheit ist (vgl. Ait. br. I. 1. 1), und daß die Dīkṣā unternommen wird mit Hinblick auf (*abhi*) alles, was zwischen diesen beiden liegt: Wind, Wasser, Donner, Blitz. Besonders der Schluß ist dunkel; was bedeutet z. B. *vyasyate*? ‚sich auseinander tun, die Beine auseinander tun, διαβαίνειν'? Eine Zusammensetzung *abhidīkṣayati* (so Böhtlingk) gibt es wohl nicht!

28 a. Die Dīkṣā, Fortsetzung.

vasanto grīṣmo varṣā abhipūryamāṇa(pakṣaḥ) pūrvāhṇo 'har ete ha devā ṛtavo, 'vanti hainaṃ devā devahūtyā[1] *ya evam etān devān ṛtūn veda. śarad dhemantaḥ śiśiro 'vācchannāparapakṣo 'parāhṇo rātrir eta u ha pitaraḥ; pitṝṇāṃ haveṣu*[2] *ya evam etān pitṝn ṛtūn veda. (yasmād eta)*[3] *ṛtavaḥ pitaras, tasmāt teṣu na kurvīta. pūrvāhṇa eva dīkṣeta. sa*[4] *u ha vā eṣa*[4] *eva lokā urāmathayo yad ṛtavaḥ pitara, ete ha vai tasya yajñaṃ mathnanti yo*[5] *'parāhṇe dīkṣata;*[5] *eteṣām u ha vāva paricakṣā prātaḥsavanaṃ mādhyandinaṃ savanaṃ nāparāhṇesavanaṃ nāma, tṛtīyasavanam ity evodācakṣata, etasyāpabhāṣasya*[6] *bhīṣetīdaṁ sthāpayanti ya evaṃvidas; tan nādṛtyam: eteṣu ha vā ṛtuṣv indro jāto: māghe ha vai jātus, tasmān nu ha maghavān nāma, tam*[7] *āpnuvanti sarvāṇi bhūtāny; etasyai devatāyai sāyujyaṃ salokatāṃ jayati ya evaṃ veda.*

‚Frühling, Sommer, Regenzeit, Monatshälfte des wachsenden Mondes, Vormittag, Tag: diese Zeiten sind die Götter; es fördern denjenigen die Götter wegen ihrer Götteranrufung, der in dieser Weise diese Zeiten als die Götter erkennt. Herbst, Winter, kühle Zeit, Monatshälfte des abnehmenden Mondes, Nachmittag, Nacht: diese Zeiten sind die Väter; (es kommen zu ihm die Väter auf seinem Ruf), der in dieser Weise diese Zeiten als die Väter erkennt. Da diese Zeiten die Väter sind, unternehme er zu diesen Zeiten die Handlung nicht. Er weihe sich am Vormittage, denn die Zeiten, welche die Väter sind, sind Schafe-würgende Zeiten, sie vernichten das Opfer desjenigen, der am Nachmittage sich weiht. Diese (Zeitbestimmungen) werden ja auch mißbilligt, da man wohl vom Morgendienste und Mittagsdienste redet, aber nicht vom Nachmittagsdienste, sondern statt dessen die Bezeichnung „dritter Dienst" verwendet;

[1] So meine Konjektur, *devadūtyā* die Hs.

[2] So der Text, der Satz ist verstümmelt.

[3] So vermutungsweise von mir ergänzt.

[4] L. vielleicht *ta u ha vā eta*.

[5] *ye . . . dīkṣanta* die Hs.

[6] So meine Vermutung: °*āvabhāsasya* die Hs.

[7] ? *tannāpnu*°, die Hs.

aus Furcht vor dieser ungünstigen Bezeichnung stellen die solches Wissenden dies ein. Aber daran soll man sich nicht kehren, denn zu diesen Zeiten wurde ja Indra geboren: im Monate Māgha [1] wurde er ja geboren; deshalb heißt er „Maghavan". Ihn erreichen alle Geschöpfe. Wer solches weiß, erreicht die Vereinigung und Zusammenwohnung mit dieser Gottheit.'

Das Stück handelt, wie das folgende, von dem Zeitpunkt der Dīkṣā. Der Anfang hat große Ähnlichkeit mit ŚBr. II. 1. 3. 1–2. Gewöhnlich findet die Dīkṣā am Nachmittage Platz (s. z. B. ŚBr. III. 1. 2. 1); dagegen polemisiert Vādhūla, aber schließlich erlaubt er auch dieses, vgl. Nr. 28 b. — Merkwürdig ist der Ausdruck *avācchannāparapakṣa.* Das Wort *urāmathi* kommt nur noch einmal, in der Ṛs., vor; *apabhāṣa* (wenn meine Konjektur das Richtige trifft) ist neu.

28 b. Fortsetzung; anschließend.

mithunasyo vā etad rūpaṃ yad dīkṣāyai: guheva hi mithunam iṣyate, guheva rātris, tasmān nu ha sāyam eva dīkṣeta. retaso vā etad rūpaṃ yad dīkṣāyai: guheva hi retaḥ sicyate, guheva rātris, tasmān nu ha sāyam eva dīkṣeta. garbhasyo vā etad rūpaṃ yad dīkṣitas; taṃ garbhaṃ bhavantaṃ sarvāṇi bhūtāni garbho 'nu bhavanti; tasmān nu ha sāyam eva dīkṣetā-; 'stam u ha vā etāṃ devatāṃ yatīṃ rātrir garbhaṃ dhatte; tāṃ garbhaṃ bhavantīṃ sarvāṇi bhūtāni garbho 'nu bhavanti; tasmān nu ha sāyam eva dīkṣeta.

‚Die Dīkṣā ist wie eine Paarung, denn im Verborgenen, sozusagen, wird die Paarung vollzogen und geheim ist die Nacht. Darum soll er abends sich weihen. Die Dīkṣā ist wie der Same (das semen virile), denn im Verborgenen wird der Same hineingebracht und geheim ist die Nacht. Darum soll er abends sich weihen. Der Geweihte ist der Embryo;[2] wenn er zum Embryonen gemacht ist, werden nach seinem Vorbilde alle Geschöpfe zum Embryonen.[3] Darum soll er sich abends weihen. Diese Gottheit (nl. die Sonne) wird, wenn sie untergeht, von der Nacht als Embryo empfangen; wenn sie zum Embryonen

[1] Der entweder zu Śiśira oder zu Hemanta gerechnet wird.

[2] Vgl. Ait. br. I. 2.

[3] D. h. wohl nur: ‚pflanzen sich fort.'

gemacht ist, werden nach ihrem Vorbilde alle Geschöpfe zum Embryonen. Darum soll er sich abends weihen.'

28 c. Fortsetzung; anschließend; neuer Abschnitt.

tan nu haitad eke pūrvāhṇa eva dīkṣante. sa yathā vāraṇaṃ nāgaṃ hastinam āraṇyam uddrutam anvāriripsetai-, 'vaṃ ha vā eta etāṃ devatām uddrutām anvāriripsante ye pūrvāhṇe dīkṣante: tāṃ nāpnuvanty, uddruteva hy eṣā devatā tadāsmāl lokād bhavaty; atho yathā vāraṇaṃ nāgaṃ hastinam āraṇyaṃ saṃśāntaṃ suptam adhirohed, evaṃ ha vā eta etāṃ devatāṃ saṃśāntāṃ suptām adhirohanti ye 'parāhṇe dīkṣante: tām āpnuvanti, saṃśānteva hy eṣā devatā tadāsmin loke bhavati, tayā sahāmuṃ lokam uddravati, sahemaṃ lokaṃ punar āgacchati.

,Einige nun weihen sich da am Vormittage. Wie man einen wilden Elefanten, der davongelaufen ist, würde packen wollen, so wollen die, die sich am Vormittage weihen, diese Gottheit (d. h. die Sonne), wenn sie emporgegangen ist, ergreifen, erreichen sie aber nicht, denn diese Gottheit ist dann von diesem Raume emporgegangen. Wie man aber einen wilden Elefanten, der zur Ruhe eingegangen ist und schläft, besteigen würde, so steigen auch die, welche sich am Nachmittage weihen, zu dieser Gottheit auf, die dann zur Ruhe eingegangen ist und schläft, und erreichen sie, denn dann ist diese Gottheit auf diesem (irdischen) Raume zur Ruhe eingegangen; zusammen mit ihr geht er zu jenem Raume empor und zusammen mit ihr zu diesem (irdischen) Raume zurück.'

Man beachte die Anhäufung der Worte *vāraṇaṃ nāgaṃ hastinam*, die doch wohl alle Synonyma sind. Merkwürdig ist die zweimal vorkommende Desiderativbildung *rirīpsate*, statt des gewöhnlichen *ripsate*.

28 d. Fortsetzung; anschließend.

tad u ha vā etāv indrāgnī evaitasyāṃ devatāyām astamitāyāṃ saṃpadyete; sa yad enayor hastau pratapata,[1] *ete eva tad devate ārabhate; 'tha yad dhastau pratapya*[2] *muṣṭī karoty, ete eva tad devate abhidṛḍham ārabhate yathābhyāṃ nāvacchidyeyeti. sa yo ha vā evaṃvidaṃ dīkṣitam evaṃvidā vā dīkṣitam upa vā mīmāṃsetānu vā*

[1] *vratavata.* [2] *vratasya.*

vyāharet, taṃ brūyād: etasyai tvā devatāyā āvṛścāmi yad[1] *devate*[1] *ārabhyāsai;*[2] *tvam evaitām ārtim āriṣyasīti; śaśvad dha tathaiva syād yathainaṃ brūyāt; tasmān nu ha yajñasyāvid eva syān nopadraṣṭā.*

‚Diese beiden (vermutlich sind die beiden Feuer Gārhapatya und Āhavanīya gemeint) werden zu Indra und Agni, nachdem diese Gottheit (d. h. die Sonne) untergegangen ist. Dadurch, daß er über diesen beiden sich die Hände wärmt, faßt er diese beiden Gottheiten an. Dadurch, daß er nach dem Wärmen der Hände seine Fäuste ballt, faßt er diese Gottheiten noch fester an, damit er nicht von diesen beiden[3] getrennt werde. Wer es auf einen solches wissenden Geweihten oder auf jemand, der von einem solches Wissenden geweiht ist, abgesehen hätte oder ihn verfluchen wollte, zu diesem soll er sagen: „Ich trenne dich von dieser Gottheit (nl. von der Sonne) ab, wenn du diese beiden Gottheiten (nl. Indra und Agni) anfassen wirst. Dich selber wird dieses Unglück treffen"; ohne Zweifel würde es ihm ergehen, wie er zu ihm sagen würde. Darum soll er ein Kenner des Opfers, nicht ein (bloßer) Zuschauer sein.'

Zu dieser Stelle zitiere ich aus dem Sūtra: *stuto 'si janadhāḥ svabhakṣo mā pāhīty asmā ariktaṃ camasam ādadhāti . . .; hastāv evātaḥ pratapate tapo 'haṃ dīkṣām upaimīti . . .; prāṇena satyena dīkṣa iti trir uktvā camase 'dhy aṅgulīr nipīcati* (vgl. Acta Orientalia I. 12, II. 164); die letzten zwei Worte sind mit *muṣṭī karoti* gleichwertig. Unbelegt ist das Desid. von *man* mit *upa*, nur das Subst. *upamīmāṃsā* ist bekannt; *āvid* ist wohl mit *āvidvān* gleichwertig. Die Schlußworte auch unten, Nr. 33, 68, 76.

29 a. Die Dīkṣāspenden; anschließend; neuer Abschnitt.

prajāpatiś chandāṃsy asṛjata; tāni sṛṣṭāny aśanāyan;[4] *tāny annasyaivādīdhyanta;*[5] *sa aikṣata prajāpatiḥ: kathaṃ tāny aśanāyey(ur y)āny ahaṃ sṛjeyeti; teṣām ādhītāc*[6] *catvāry etāni yajūṃṣi mithunāny asṛjatākūtyai prayuje 'gnaye svāheti: strī*[7] *vā ākūtiḥ, prayuk prajāpatiḥ,*

[1] *yadevate.* [2] Hat man *ārabhāsai* zu lesen?
[3] *ābhyām* ist Instrumental. [4] Augmentlos!
[5] *anyasyai°.* [6] *ādhītac.* [7] *strīṇi.*

reta evāgnir. medhāyai manase 'gnaye svāheti: (strī vai medhā, manaḥ prajāpatī, reta evāgnir. dīkṣāyai tapase 'gnaye svāheti:)[1] *strī vai dīkṣā, tapaḥ prajāpatī, reta evāgniḥ. sarasvatyai pūṣṇe 'gnaye svāheti: strī vai sarasvatī, pūṣā prajāpatī, reta evāgniḥ. sa etām agne retaso 'dhi divyāṃ dhārām asṛjata prajāpatiś chandobhyo 'nnam akṣitim; āpo devīr bṛhatīr viśvaśambhuvo dyāvāpṛthivī ity*[2] *eva rasena*[3] *samarpayad urv antarikṣaṃ bṛhaspatir no haviṣā vṛdhātv iti, bṛhaspatir no 'nnena vardhayatv iti vāva chandāṁsy abruvann. etayā hāsya divyayā dhārayādbhiḥ saṃtṛpto loko na kṣīyate ya evaṃ veda. tam āśayaṃ paryaikṣata prajāpatiḥ; sa aikṣatā-: 'sti nvā asmin bhogyam iti; taṃ paryainddha, tasmād ṛco 'sṛjata; taṃ pary evainddha, (tasmā)d yajūṁṣy asṛjata; (taṃ pary evainddha,) tasmāt sāmāny asṛjata; taṃ pary evainddha, tasmāt sampannideśam ekāparam asṛjata; taṃ pary evainddha, tasmād anvākhyānāny asṛjata; taṃ pary evainddha, tasmād gāthā nārāśaṃsīr asṛjata; taṃ pary evainddha, tasmād raibhī(r asṛjata. tad asmā a)cchadayat;*[4] *tasya . . . so 'pāsravat; tasminn ānīyāpsv oṣadhīṣu vanaspatiṣu vinyadadhāt; tan madhv abhavat.*

‚Prajāpati erschuf die Metra. Diese, als sie erschaffen waren, hungerten und verlangten (*ādīdhyanta*) nach Speise. Da überlegte Prajāpati: „Wie können doch diese hungern, die ich erschaffen habe?“[5] Aus ihrem Verlangen (*ādhīta*) erschuf er diese vier paarenden Formeln: „*ākūtyai, prayuje, 'gnaye svāhā.*“[6] Akūti ist das Weib (weil grammatisch weiblich), Prayuk ist Prajāpati, Agni ist der Same; und ebenso verhält es sich mutatis mutandis mit den übrigen Formeln. Aus dem Samen, aus Agni, ließ Prajāpati einen himmlischen Strom hervorkommen als Nahrung, als Unerschöpflichkeit für die Metra, und er ließ ihnen (diese Nahrung) mit dem Safte zukommen durch den Vers: „O ihr göttliche, mächtige, all labende Gewässer,

[1] So nach dem Zusammenhang ergänzt; in der Hs. wird keine Lücke angegeben.

[2] *ity* von mir eingefügt.

[3] *rasana* die Hs., meine Änderung ist bloß Konjektur!

[4] So vermutungsweise von mir ergänzt; die Hs. hat (*a*)*cchādayat.*

[5] Der Optativ durch attractio modi.

[6] Die im ŚBr. als *ādhītayajus* bezeichneten Formeln TS. I. 2. 2. a.

Himmel und Erde, weiter Luftraum; Bṛhaspati soll durch unsere Opfergabe zunehmen."[1] „Bṛhaspati soll uns durch Speise stärken", so sagten damit die Metra. Für den, der solches weiß, wird dieser Raum durch diesen himmlischen Strom, durch Wasser, gesättigt ohne zu erschöpfen. Diesen[2] Ort untersuchte Prajāpati. Da dachte er: „Es gibt an diesem (Orte) Nutzbares." Er entzündete ihn ringsum und erschuf daraus die Ṛkverse. Er umgab es wiederum mit Flammen und erschuf nach jeder wiederholten Umzirkelung mit Flammen die Yajusformeln, die Gesänge, den *ekapāra sampannideśa*, die Anvākhyānas, die Nārāśaṃsagāthās und die Raibhīverse. Da strömte . . . hervor; darin goß er ein und verteilte es über das Wasser, die Kräuter und die Bäume. Das wurde der Honig.'

Das Stück geht von den sogenannten Ādhītayajusformeln, TS. I. 2. 2. a, aus. In TS. VII. 5. 11. 2 werden Ṛks, Yajus, Sāmans, Aṅgirasaḥ, vedāḥ, gāthāḥ, nārāśaṃsīḥ und raibhīḥ erwähnt. Was mit *ekapāra sampannideśa* gemeint ist, wissen wir nicht.

29 b. Fortsetzung; neuer Abschnitt.

udbasyo[3] *vā etad rūpaṃ yan madhu; tasmād brahmacārī madhu nāśnīyād iti. tad u vā āhur: eṣā ced vā asmin paricakṣā syāt, snā(tvā madhv aśnīyāt);*[4] *sa yad brahmacārī madhv aśnāti, chandāṃsy eva rasena prīṇāty, atho chandaḥsv eva rasaṃ dadhāti; tasmād brahmacārī eva madhv arhati, brahmacārī hi madhavyas. — tad yā*[5] *vāsantikā madhukṛto madhu kurvanti, prātaḥsavanīyā haiva tā nivido; 'tha yā graiṣmā ma(dhukṛto madhu kurvanti, mādhyandinīyā haiva tā nivido; 'tha yā vārṣikā madhukṛto) madhu kurvanti, tṛtīyasavanīyā haiva tā nividas; tad vā etad agniṣṭomasaṃmitaṃ yan madhu. ya evaṃ vidvān brāhmaṇāya madhv āharaty, agniṣṭomasaṃmitaṃ haivāsya bhavati.*

---

[1] TS. l. c. b.

[2] Das jetzt Folgende ist sehr undeutlich; es erinnert an Ait. br. III. 33. 34 und Jaim. br. III. 261 (Auswahl Nr. 207).

[3] Die Lesart scheint festzustehen, da das Wort zweimal (am Ende des einen und am Anfange des unmittelbar folgenden Abschnittes) vorkommt; vielleicht ist aber *ulbasyo* (d. h. *ulbasya u*) herzustellen.

[4] Die Ergänzung ist reine Konjektur!

[5] *tayā* die Hs.; unsichere Herstellung.

‚Der Honig steht der Eihaut (?) gleich; darum soll ein Brahmacārin keinen Honig essen. Da sagt man aber auch: „Wenn es hierüber eine Mißbilligung gibt, so esse er ihn, nachdem er das (absolvierende) Bad genommen hat; indem der Brahmacārin Honig ißt, stimmt er die Metra durch ihren Saft günstig und stellt den Saft in die Metra. Darum hat der Brahmacārin Recht auf Honig: er ist ja ein des Honigs Würdiger. — Die Bienen,[1] die im Frühling Honig bereiten, sind die Nivids des Morgendienstes; die, welche im Sommer Honig bereiten, sind die Nivids des Mittagsdienstes; die, welche in der Regenzeit Honig bereiten, sind die Nivids des Nachmittagsdienstes. Dadurch entspricht der Honig dem Agniṣṭoma. Wer solches wissend einem Brahmanen Honig bringt, dem fällt das dem Agniṣṭoma Entsprechende zu.‘

Unbekannt ist das Wort *udbasī* (vgl. aber Fußnote 3 auf S. 138), es muß aber etwas Minderwertiges andeuten, vgl. Jaim. up. brāhm. I. 54. 1: *tasmād uta brahmacārī madhu nāśnīyād, vedasya palāva iti.* Der Satz *brahmacārī hi madhavyaḥ* gemahnt an den Spruch, mit welchem beim Madhuparka der Gast (ev. der Snātaka) den Honigtrank genießt. Übrigens ist zum ersten Teil dieses Zitates ŚBr. XI. 5. 4. 18 zu vergleichen. — Es folgt dann im Vādhūlatexte noch eine andere Betrachtung über den Honig und dann: *tad adahaṁs, tasya ye 'ṅgārā āsaṁs, te 'ṅgiraso 'bhavan* etc.; darauf wird die Entstehung der Atharvanverse mitgeteilt. Schluß dieser Betrachtung: *tasmād atharvāṇo some dhyāyyāḥ, śāntā iva hi.* Darauf wird die Entstehung der *mṛgā dhūmrāḥ* usw. mitgeteilt. Die wichtige Stelle ist leider zu verdorben und lückenhaft überliefert.

30. Fortsetzung; neuer Abschnitt.

idaṃ vā anvāhuḥ: prajāpatir yajñam asṛjata; so 'smāt sṛṣṭaḥ parāṅ ait; sa pra yajur avlīnāt pra sāmeti. sa pra yajur avlīnāt; tasmin mithunam aicchata; tan nāvindad yathā pumān puṃsi; (*sa*[2] *pra sāmāvlīnāt; tasmin mithunam*) *aicchata; tan nāvindat yathā pumān puṃsi. sa etāṃ vācam ṛcam anuṣṭubhaṃ paryapaśyat; tasyai*

[1] *madhukṛt* scheint hier ein Femininum zu sein.

[2] Die Hs. hat statt der von mir ergänzten Worte nur: *sāmann* (*aicchata*)

nyūnam upaśyad; asti nvā asyai nyūnam iti tām abhyāyata; sāsmā aśvābhavad, aśva itaro 'bhavad; gaury abhavad gaura itaro 'bhavad; gavayy abhavad, gavaya itaro 'bhavad; uṣṭry abhavad, uṣṭra itaro 'bhavad; ajābhavad, basta itaro 'bhavac; charabhy abhavac, charabha itaro 'bhavad; eṇy[1] *abhavah, kṛṣṇa itaro 'bhavad; rohid abhavad, ṛśya itaro 'bhavat. tāv e(va)m eva sarvāṇi bhūtāni paryaitām anyad anyad rūpaṃ kurvāṇau. saitāṃ sūrmiṃ karṇakāvatīṃ śayānām adhyagacchat puruṣam etaṃ vāg eṣā; tāṃ prāviśat; sa to*[2] *puro 'kuruta yad dantāṁs; tām anvagacchat prajāpatiḥ; sa aikṣata; puro vai kila mad akṛteti; sa etad rūpam akuruta yad odanasyaitasyai devatāyai prajāpatis; tam abhyadhyāyat; sa aikṣatā-: 'bhi vai kila māṃ dhyāyateti;*[3] *sa upasecanenālam akuruta; tam alaṃkṛtam abhitarām ivādhyāyat;*[4] *tasmād utaitac chriyālaṃkṛtam*[5] *abhitarām iva dhyāyanti. saitāḥ*[6] *puraḥ pramṛjya tam abhyagrasata; tam ādāya tenān(ta)taḥ samabhavat; tato haivāpīdam etarhi saṃbhavatas.*[7] *tan nu haitad eke 'śnanto bhāṣanta, etām u ha vai sa devatām abhyākrandati yo 'śnan bhāṣate. sa yadi pariglāyet, kāmaṃ pratilabhya bhāṣeta; tasmān nu ha jihvayaiva ca svādu vijñāyata etayā ca.*[8]

‚Da sagt man nachträglich: „Prajāpati erschuf das Opfer; als dieses erschaffen war, wich es von ihm weg; es erdrückte die Formel, es erdrückte das Sāman.“ Es erdrückte die Formel: es[9] wünschte sich mit ihr zu paaren; brachte es aber nicht zustande, weil beide männlichen Geschlechtes waren.[10] Es erdrückte das Sāman: es wünschte sich mit ihr zu paaren; brachte es aber nicht zustande, weil beide männlichen Geschlechtes waren. Da erschaute er (es) das Wort (*vāc*, fem.), den Vers, die Anuṣṭubh,[11] und bemerkte, daß dieser

---

[1] *ṛṣy.* [2] Verdorben; etwa *sātaḥ?*

[3] L. *māṃ* (oder *mā*) *dhyāyatīti?* [4] *ivadhyāyat.* [5] *chriyo 'laṃ°.*

[6] *saitāṃ.* [7] Unsicher: *saṃbhavas* die Hs.

[8] So vermute ich statt *jihvayaiva svādu ca vijñāyata etayaiva.*

[9] N. b. *yajña* ist männlichen Geschlechtes!

[10] Zwar ist *yajus* ein Neutrum, aber die ältere Sprache scheint nur Masculina und Feminina zu unterscheiden, oder sie betrachtet die Neutra als Masculina.

[11] Es wird TS. I. 2. 2. c gemeint, dessen erstes Versviertel eine Silbe zu wenig hat. Das Wort *nyūna* ‚zu wenig‘ wird auch als Äquivalent von *yoni* verwendet.

(Vers) ein „minus" hatte; indem er dachte: „Diese (Anuṣṭubh) hat ein „minus", vereinigte er sich mit ihr. Sie wurde ihm zur Stute, der andere wurde zum Hengst; sie wurde zur Gavaeus-Büffelkuh, der andere zum Gavaeus-Büffel; sie wurde zur Kamelstute, der andere zum Kamelhengst; sie wurde zur Ziege, der andere zum Bock; sie wurde zum Śarabha-Weibchen, der andere zum Śarabha-Männchen; sie wurde zum Eṇī-Gazellenweibchen, der andere zum schwarzen Gazellenmännchen; sie wurde zur Rohit-Antilope, der andere zum Antilopenbock. So immer und immer eine andere Gestalt annehmend, passierten sie durch alle Wesen. Da traf sie, dieses Wort, auf diesen Menschen, der da lag, (wie) ein mit Handgriff versehenes hohles Gefäß;[1] in dieses drang sie ein und sicherte sich durch die Zähne[2] vor ihm.[3] Aber Prajāpati[4] kam hinter ihr her und überlegte: „Sie hat sich vor mir gesichert." Da nahm er die Gestalt eines dieser Gottheit (der Vāc, also) geweihten Reisbreis an. Nach diesem gelüstete es ihr. Da dachte er: „Es gelüstet ihr nach mir", und er schmückte sich durch Aufgießung (von Schmalz); als er nun so geschmückt war, gelüstete es ihr noch mehr nach ihm. Darum gelüstet es dem Menschen noch mehr nach einem herrlich geschmückten Reisbrei. Da entfernte sie diese Sicherung und verschlang ihn; so wurde sie, nachdem sie ihn zu sich genommen hatte, schließlich mit ihm vereinigt. Seither sind sie (nl. Vāc und Yajña) auch jetzt vereinigt. Da reden denn nun einige während des Essens: es ist diese Gottheit, welcher derjenige zuschreit, der während des Essens redet. Wenn er einen Widerwillen (dagegen) spürt, so darf er reden, nachdem er seinen Wunsch erfüllt bekommen hat.[5] Darum erfährt man Süßes, sowohl durch die Zunge als durch sie (nl. die Stimme).[6]

---

[1] Außer an den im P.W. erwähnten Stellen findet sich *sūrmī* noch MS. III. 3. 9 : 42. 14, 17; Kāṭh. XXI. 9 : 49. 11, 12 und Pañc. br. II. 17. 1. Die Bedeutung steht doch noch nicht fest.

[2] Vielleicht ein Teil der *sūrmī*?

[3] Das ist alles fraglich; wahrscheinlich ist *puraḥ* acc. pl. zu *pur*.

[4] Hier ist das Subjekt also nicht mehr *yajña*. Daß aber im Anfang *yajña* als das Wesen zu denken ist, das Yajus und Sāman erdrückt, geht aus Kāṭh. XXIII. 2 : 75. 13 hervor.

[5] D. h., nachdem er sich gesättigt hat(?).

Ich habe versucht, diese Stelle so genau wie möglich zu übersetzen, muß aber eingestehen, daß meine Übersetzung wenig befriedigend ist. Der Hauptgedanke scheint zu sein, daß nach allen diesen Veränderungen Vāc in den Menschen eintrat, daß das Opfer (oder Prajāpati) sich in einen Odana verwandelte, der nun durch Vāc gegessen wurde, so daß schließlich Vāc und Yajña vereinigt wurden. — Zur ersten Hälfte dieses Anvākhyāna (zu TS. VI. 1. 2. 4.) ist ŚBr. XIV. 4. 8. 1—9 zu vergleichen.

31. Fortsetzung; anschließend.

tad vā idam anvāhuḥ: saptākṣaraṃ prathamaṃ padaṃ, saptapadā śakvarī, paśavaḥ śakvarī, paśūn evāvarunddha; ekasmād akṣarād anāptaṃ prathamaṃ padaṃ, tasmād yad vāco 'nāptaṃ tan manuṣyā upajīvantīti. tad āhuḥ: katamat tad vāco 'nāptam ity; etad dha vai tad vāco 'nāptaṃ yad etan nyūnam ivopastha eva strīṇām; atha haitad atiriktasya rūpaṃ yat prajananasya. sa yad dha vā ete na syātāṃ, no haiva mithunīsyur, na prajāḥ prajāyeran.

‚Da sagt man nachträglich: „Siebensilbig ist das erste Versviertel,[1] siebensilbig ist die Śakvarī, die Śakvarī ist das Vieh, er erhält Vieh. Das erste Versviertel hat eine Silbe zu wenig; darum leben die Menschen von dem, was das Wort zu wenig hat.“[2] Da sagt man: „Was ist das, welches das Wort zu wenig hat?“ „Es ist dieses «minus»: das Pudendum der Weiber, während das männliche Glied die Gestalt des «plus» hat. Wenn es diese beiden nicht gäbe, würde keine Begattung möglich sein und würden keine Jungen geboren werden.“‘

Die Betrachtung ist Anvākhyāna zu TS. VI. 1. 2. 7.

32. Fortsetzung; anschließend; neuer Abschnitt.

tām eteṣu tredhā vikrānteṣu padeṣv ākramata: sā brahmaudanam eva prathamena padenādhattāgnyādheyaṃ dvitīyena pūrṇāhutiṃ tṛtīyena; tām abhy evait: sāgnihotram eva prathamena padenādhatteṣṭiṃ dvitīyena paurṇamā(sī)ṃ tṛtīyena; tām abhy evait: sāmāvāsyām

[1] Noch immer ist der Vers TS. I. 2. 2. c gemeint.

[2] Die Deutung dieser Worte war wahrscheinlich schon den alten Erklärern unsicher.

eva prathamena padenādhatta cāturmāsyāni dvitīyena paśubandhaṃ tṛtīyena; tām abhy evait: sā dīkṣaṇīyam eva prathamena padenādhatta prāyaṇīyaṃ dvitīyenātithyaṃ tṛtīyena; tām abhy evait: sā tisra evopasadas tribhiḥ padair adhatta; tām abhy evait: sā vedim eva prathamena padenādhattottaravediṃ dvitīyenottaranābhiṃ tṛtīyena; tām abhy evait: sāgnipraharaṇam eva prathamena padenādhattāgnīdhraṃ dvitīyena sadas tṛtīyena; tām abhy evait: sā havirdhāne eva prathamena padenādhattoparavān dvitīyena dhiṣṇiyāṁs tṛtīyena; tām abhy evait: sā vaisarjanam eva prathamena padenādhattāgnīdhriyam agniṃ dvitīyena ya evaiṣa prahriyate yūpaṃ[1] *tṛtīyena; tām abhy evait: sāgnīṣomīyam eva paśuṃ prathamena padenādhatta paśupuroḍāśaṃ dvitīyena havis tṛtīyena; tām abhy evait: sā vasatīvarīr eva prathamena padenādhatta viśvarūpā*[2] *(eva dvitī)yena prātaranuvākaṃ tṛtīyena; tām abhy evait: sā droṇakalaśam eva prathamena padenādhattādhavanīyaṃ dvitīyena pūtabhṛtaṃ tṛtīyena; tām abhy evait: sa trīṇy eva savanāni tribhiḥ padair adhatta; tām abhy evait: sā trīṇy evokthāni*[3] *tribhiḥ padair adhatta; tām abhy evait: sā trīn eva rātriparyāyāṁs tribhiḥ padair adhatta; tām abhy evait: sā rāthantaram eva sandhiṃ prathamena padenādhatta ṣoḍaśinaṃ dvitīyenāvabhṛthaṃ*[4] *tṛtīyena; tām abhy evait: sodayanīyam eva prathamena padenādhattānūbandhyaṃ dvitīyenodavasā(nīyaṃ) tṛtīyena. ta u ha vā etāvanta eva yajñakratavo bhavanti yat pūrṇāhutyai; . . . atro ha pūrṇāhutir evedaṃ sarvaṃ bhavati yad idaṃ kiñ caitair ādeśaiḥ.*

Es ist hier immer noch die Rede von dem Verse TS. I. 2. 2. c, welcher zu der Vollöffelspende (s. den Schluß des oben mitgeteilten Stückes) verwendet wird, vgl. CH. § 16; die Darstellung des Verfassers besagt, daß, als die drei Füße, d. h. Versviertel dieses Verses auseinander geschritten waren, er (nl. der Yajña), der ja mit der Vāc vereinigt war, sie (nl. den ersten Fuß, der ja die Vulva ist) mit

---

[1] *yūpaṃ* kann unmöglich richtig sein, ich vermute *taṃ*, nl. das Feuer, das beim Tieropfer zum Hochaltar hinüber gebracht wird, vgl. z. B. Āp. VII. 6. 4: *agnaye prahriyamāṇāyānubrūhi.*

[2] Vgl. CH. S. 133. [3] *evottamāni.*

[4] *dvitīyenopabhṛtaṃ.*

jedem Fuße betrat und schwanger machte, so daß sie infolgedessen die ganze Serie von Opferhandlungen (*kratus*) hervorbrachte. Die Reihenfolge der Opfer ist genau dieselbe, wie das eigentliche Vādhūlasūtra hat, wo auch mit dem Brahmaudana des Agnyādheya angefangen wird und wo die Cāturmāsyas vor dem Paśubandha erörtert werden. So ist die Pūrṇāhuti, die Spende, zu welcher dieser Vers dient, der Anfang von allem. Zum Ausdruck am Ende *etair ādeśaiḥ* vgl. *athāta ādeśā eva*, oben Nr. 21, unten Nr. 65.

33. Das schwarze Antilopenfell; neuer Abschnitt.

amo vā idam eka āsīt; tasyaikasya vrajataḥ paścād ghoṣo 'jāyata; tasmād utaitad eka(sya) vrajataḥ paścād ghoṣa iva jāyate. so 'vāpaśyat: ko 'sīty; aham avitrīti, sāvitrīti; sā sāvitry abhavad ṛg eṣā-; 'tha kas tvam ity; aham amu iti; kaḥ so 'ma iti sāmeti; te ṛksāme abhavatāṃ; te abrūtāṃ: saṃbhavāva, prajāyāvahai, bhūyāṃsāv asāveti;[1] *te samabhavatāṃ, te garbham ādadhātāṃ amum evādityaṃ; sā ha vā eṣā kṛṣṇā devatā yad asāv ādityas. tasyā etad rūpaṃ yat kṛṣṇājinasya. sa yad etad vidvān kṛṣṇājinam āsajata, etasyai ha tād devatāyai rūpaṃ bibharti. sa yo ha vā evaṃ vidvān dīkṣitam upa vā mīmāṃsetānu vā vyāharet, taṃ bruyād: etasyai tvā devatāyā āvṛścāmi yasyai devatāyai rūpaṃ bibharṣi,*[2] *tvam evaitām ārtim āriṣyasīti,*[2] *śaśvad dha tathaiva syād yathainaṃ brūyāt; tasman nu ha yajñasyāvid eva syān nopadraṣṭā. — tasyeme evāṇḍakapāle āstāṃ yad dyāvāpṛthivī; tayor etad rūpaṃ yat kṛṣṇājinasya; sa ya evaṃ vidvān kṛṣṇājinam āsajate, dyāvāpṛthivyor eva rūpaṃ bibharti. — tad u ha vā etad ṛksāmayor eva rūpaṃ yat kṛṣṇājinasyai-, 'ṣa vā ṛco varṇo yac chuklaṃ kṛṣṇājinasyai-, 'ṣa sāmno yat kṛṣṇaṃ; sa ya evaṃ vidvān kṛṣṇājinam āsajata, ṛksāmayor eva rūpaṃ bibharti. — tad u ha vā etad ahorātrayo rūpaṃ yat kṛṣṇājinasyai-, 'ṣa vā ahno varṇo yac chuklaṃ kṛṣṇājinasyai-, 'ṣa rātriyā*[3] *yat kṛṣṇaṃ; sa ya evaṃ vidvān kṛṣṇājinam āsajate, 'horātrayor eva rūpaṃ bibharti. — sa u ha vā eṣa eva mṛtyur yad ahorātre; te etām eva devatām*

---

[1] *bhūyāṃso sāveti.*

[2] *bibharmi* und *āriṣyatīti* die Hs.

[3] Hier nicht *rātriyai*, gerade wie TS. VI. 1. 3. 2.

nāpnuto yad ādityaṃ; vyavahāraṁ[1] *hy evainayor eṣā devatanudeti, vyavahāram*[1] *anvastameti; no ha vā evaṃvidaṃ dīkṣitaṃ mṛtyur āpnoti yaṃ*[2] *caivaṃvid*[2] *dīkṣayati.*

,Ama war hier allein (zu Anfang). Als er allein einherging, entstand hinter ihm ein Laut. Darum entsteht hinter einem allein Einhergehenden, sozusagen, ein Laut.[3] Da blickte er hin (und fragte): „Wer bist du?“ „Ich bin die (d. h. deine) Schirmerin.“ Da dachte er: „Sie ist die (d. h. meine) Schirmerin“ (*sā* mit *avitrī* macht zusammen *sāvitrī*!). Da wurde sie zu jener Strophe, die an Savitṛ gerichtet ist. „Wer aber bist du?“ (so fragte sie ihn). „Ich bin Ama.“ „Wer ist dieser Ama?“ „Das Sāman“ (entgegnete er; *sa* mit *ama* liefert *sāma*!). Da wurden sie zur Strophe und zum Sāman und sie sagten: „Wir wollen uns vereinigen, wir wollen Nachkommen erzeugen, wir wollen uns mehren.“ Sie vereinigten sich und konzipierten eine Frucht, nl. jene Sonne. Diese Gottheit ist eine schwarze Gottheit, und das schwarze Antilopenfell (das der Dīkṣita trägt) ist deren Gestalt. ,Wer solches wissend das schwarze Antilopenfell trägt, trägt die Gestalt jener Gottheit‘ usw. Im Verfolg wird das Antilopenfell mit Himmel und Erde, mit Ṛc und Sāman, mit Tag und Nacht gleichgesetzt, und dann heißt es: ,Tag und Nacht sind der Tod; die beiden erreichen jene Gottheit (nl. die Sonne) nicht, da sie abwechselnd über sie auf- und untergeht. So wird auch der Geweihte (da er das Antilopenfell, das beides: Tag und Nacht, ist, trägt) nicht vom Tode erreicht, ebensowenig wie derjenige, der die Weihe an ihm verrichtet.‘

Diesem Anvākhyāna liegt TS. VI. 1. 3. 1—2 zugrunde. Zum Anfang vgl. Jaim. up. br. I. 53. 4—5, I. 56. 2 und Ait. br. III. 23.

34. Fortsetzung; anschließend; neuer Abschnitt.

te u ha vā asyaite vāsasī eva bhavato yad ahorātre: udyann evāhaḥ paridhatte 'staṃyan rātrim; anan(t)aṃbhāvukaṃ hāsya bhavaty asmiṁś ca loke 'muṣmiṁś ca ya evaṃ veda. — te u ha vā asyaite

[1] So vermute ich statt *vyāvāraṁ*.

[2] *yaṃ vaivaṃvid.*

[3] Man hat wohl an den Widerhall der Fußstapfen zu denken.

pramade eva bhavato yad ahorātre; sa yathā kuśībhyāṃ pramādyed, evaṃ ha vā eṣā devataitad evābhyāṃ pramādyaty: udyan rātrim udasyaty, ahar idam āgacchati; tasmād divā nakṣatrāṇi na dṛśyante, rātrir hi teṣu tadā bhavaty; astaṃyann ahar udasyati, rātrir iyam āgacchati; tasmān naktaṃ nakṣatrāṇi dṛśyante, 'har hi teṣu tadā bhavati. vindate pramadaṃ ya evaṃ veda.

‚Tag und Nacht sind seine (des Āditya, der Sonne) Kleider: aufgehend legt er sich den Tag, untergehend die Nacht als Kleid um. Unendliches Wesen fällt demjenigen in diesem und in jenem Raume zu, der solches weiß. — Tag und Nacht sind seine Ergötzungsgegenstände; wie man sich mit Kuśīs ergötzt, so ergötzt sich diese Gottheit mit den beiden (nl. mit Tag und Nacht): beim Aufgehen wirft er die Nacht nach oben; dann tritt hier (auf der Erde) der Tag ein; daher kommt es, daß über Tag die Gestirne nicht erblickt werden; denn dann ist es Nacht unter ihnen. Beim Untergehen wirft er den Tag nach oben; dann tritt hier die Nacht ein; daher kommt es, daß nachts die Gestirne erblickt werden, denn dann ist es Tag unter ihnen. Er wird Ergötzung teilhaft, der solches weiß.'

Zu dieser merkwürdigen Stelle sind die folgenden Bemerkungen zu machen. Der Ausdruck *anantaṃbhāvukaṃ hāsya bhavati* auch früher, Acta Orientalia IV. 10—12; ich bemerke jetzt, daß auch einmal in TS. ein derartiger Ausdruck vorkommt: *anūrdhvaṃbhāvukaṃ yajamānasya syāt* (II. 6. 5. 3). Was *pramad* (oder *pramada*) bedeutet, ist nicht ganz sicher. Auch die genaue Bedeutung von *kuśī* steht nicht fest; außer ŚBr. III. 6. 2. 9, Jaim. up. br. I. 56. 2, Jaim. br. I. 287 (s. Das Jaim. Br. in Auswahl, Nr. 102) kommt es noch Jaim. br. III. 40 vor: *tā* (nl. *diśaḥ*) *etābhyāṃ nidhanābhyāṃ yathā carma kuśībhyām anvasyed, evam evābhyām anvāsyan.* Hier überall der Dual, der Plural MS. IV. 5. 7 : 74. 2: *kuśībhir eko* (nl. *stanaḥ*) *'nunaddha āsīt.* Die Bedeutung: ‚(metallene) Platte' paßt an den meisten Stellen. Unsere Stelle ist ferner merkwürdig (und durch sie wird erwiesen, daß der Verfasser des Anvākhyāna ganz der Brāhmaṇa-Periode angehört), durch die auch hier vorgetragene Ansicht, daß die Sonne eine lichte und dunkle Seite habe, und daß sie sich im Westen

umdreht und dann mit der lichten Seite nach oben gekehrt auf ihre Bahn zurückkehrt. Alles Dahingehörige findet man vereinigt in dem schönen Aufsatz E. Siegs ‚Der Nachtweg der Sonne' (Nachr. K. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-histor. Klasse, 1923, S. 1 fgg.).

35. Fortsetzung; anschließend.

tad u ha vā i(dam anvāhur: eṣa vā) ṛco varṇo yac chuklaṃ kṛṣṇājinasyai-, 'sa sāmno yat kṛṣṇam; atha yad asmin babhrūm[1] *iva*[1] *tad yajuṣo rūpaṃ. sa (ya) evaṃ vidvān kṛṣṇājinam āsajate, brahmaṇa eva rūpaṃ bibharti.*

Dieses Anvākhyāna ist eine Variante (oder Erweiterung?) von TS. VI. 1. 3. 1. Die braunen Haare auch früher Acta Orientalia IV. 204 (Nr. 101) und ŚBr. III. 2. 1. 3.

36. Fortsetzung.

sa u ha vā eṣa eva saṃvatsaro yat kṛṣṇājinaṃ; mṛtyur vai saṃvatsaro, mṛtyum eva nāvaṃ kṛtvā suvargaṃ lokam abhyety amum ādityaṃ. tasyā u haike yogaṃ vidur: manoyug asy uta prajātendras tvā śakraḥ śakvarī . . . bhihavāmahai; tasyās te vasantaḥ śiśiro grīṣmo dakṣiṇaḥ pakṣaḥ, varṣāḥ pucchaṃ, śarad uttaraḥ pakṣo, hemanto madhyaṃ; naur asi saṃpāraṇī, svasti mā saṃpārayeti. tad vā etad vācaś ca manasaś ca ceṣṭitam, ete hi brahma pratyakṣam.

Die Gleichsetzung des schwarzen Antilopenfelles mit einem Schiffe findet sich auch anderswo, z. B. MS. III. 6. 6 : 67. 13. Der zweite Teil dieses Anvākhyāna wird in der Vyākhyā zitiert: *tasyā u haike yogaṃ vidur manoyug asy uta prajātetyādinā mantreṇā-sañjanārthaṃ kṛṣṇājinam āstṛṇāti, stīrṇaṃ vā yajamāno 'numantrayate.* Das Femininum *tasyāḥ* bezieht sich grammatisch auf *nāvam* (i. e. *kṛṣṇājinam*). Der Mantra ist ganz unbekannt. Statt *saṃpāraṇī* wird in Ait. br. IV. 13. 1 und VI. 6. 6 *saṃpāriṇī* gefunden. Der Schluß unseres Stückes auch später: Nr. 50. — Hier schließt die erste *daśikā* des Anvākhyāna zum Agniṣṭoma ab.

37. *sutvā ha yā(jñasenaḥ sārñjayo rājāsa ba)huyājī; sa (dīkṣāṃ) vidāṃ cakāra neṣṭāpūrtasyākṣitiṃ; sa hāmuṃ lokaṃ gatveṣṭāpūrtasya*[2]

[1] L. vielleicht *babhrūyīva?*

[2] So korrigiert: °*pūrtasyākṣityai* die Hs.

kṣityai[1] *bibhayāṃ cakārā-; 'tha ha keśī pāñcālarājo yuvatara evāsmin*[2] *loke 'nūcāna āsa bahuyājī; sa heṣṭāpūrtasyākṣitiṃ vidāṃ cakāra na dīkṣāṃ. taṃ ha (smādīkṣita)m*[3] *āgatya nāmnābhivadati, tasya ha smānnam aśitvā vrajaty ṛṣir eṣa. sutvā ha yājñaseno sārñjayo rājā hiraṇmayo haṃso bhūtvāpapāta; tasya hāgreṇa śālām upaviśya keśin*[4] *ity*[4] *āmantrayāṃ cakre; tasyo ha tad athova*[5] *manasy āsa: ko nu no ya(d) dīkṣitān svakena*[6] *nāmnaivāmantrayata iti. taṃ hovāca: mā somya krudho, rājā tvam asi, rājāno vayaṁ smas, ta u tva(t) sthaviratarāḥ pitṛmātrās; ta*[7] *u tvā dūrād arthenābhyapaptāma: dīkṣāṃ vayaṃ vidmas, tvaṃ na vetthe-; 'ṣṭāpūrtasyākṣitiṃ tvaṃ vettha, vayaṃ na vidmas.*[8] *tāṃ tvam asmabhyaṃ brūhi, vayaṃ tubhyaṃ vakṣyāma iti bhagava iti. tasmā u haitām eva dīkṣām uvāca: tapo ha dīkṣā(m upaimi satyaṁ svaṃ śraddhāṃ dakṣiṇām annam akṣitiṃ brahma)-lokam*[9] *iti. vāg u ha vāva dīkṣā; sa ya etayānṛtaṃ vadaty, adīkṣita eva so; 'tha ya enayā satyaṃ vadati, sa eva dīkṣitas. tad āhur itthaṃvidaś: cakṣu(ṣi) vā(va) vayaṃ dīkṣitaṃ cādīkṣitaṃ ca vijānīma iti, vāci hainaṃ vijānanti. sa yadi ha vā apy evaṃvid dīkṣito manāg*[10] *vācā skhaleta, kāmaṃ haivāsya nāma gṛhṇīyāt, kāmam annam aśnīyāt.*

Hierauf folgt eine Erörterung über die oben gegebenen Dīkṣāformeln und dann heißt es:

tat satyam iti hainam uvāca. — yatvā ha[11] *ku(bu)ndha ātharvaṇo dīkṣitam āgatya na tvā nāmnābhivadiṣyati, na te 'nnam aśiṣyatīty;*[12] *atha sa tasmā uvācā-: 'po vā(va) bhagava iṣṭāpūrtasyākṣitir iti. sa yo ha vā apa iṣṭāpūrtasyākṣitiṃ vedā-, 'dbhir hāsya*

---

[1] So korrigiert: °*pūrtasyākṣityai* die Hs.

[2] So meine Konjektur: *yuvatara yuvāsmin* die Hs.

[3] Ergänzung sehr unsicher! nur *sma* steht fest.

[4] So verbessert: *keśinity* die Hs.

[5] So die Hs. Darf man *adhiva* herstellen?

[6] So meine Vermutung statt des überlieferten *sako*.

[7] *te.* [8] *vinma.*

[9] In der Hs. wird dieser Passus durch ein Kreuz angedeutet und dadurch als bekannt vorausgesetzt. Ich habe die Lücke nach dem unmittelbar folgenden Abschnitte ergänzt.

[10] *manag.* [11] *va.* [12] *adhiṣyatiti.*

saṃtṛpto loko na kṣīyata. utpātarājājagāma kabandha ātharvaṇas, taṃ ha dīkṣitam āgatyovāca: samāpnuhi bhagavo gṛhapata iti; sa hovāca: sarpiṣmat pacan(t)v iti; neti hovāca, dīkṣitā[1] *vai manyāmaha iti, kāmaṃ tvāva*[2] *ha dīkṣitasya nāma gṛhṇīyāt, kāmam annam aśnīyād, brahma tu hainaṃ na pṛcched anyasya brahmacārī san; brahma hi dīkṣitasyānnaṃ. saiṣā keśinī dīkṣaivam āhṛtāmuṣmāl lokāt, tām idaṃ keśinī dīkṣety ācakṣate.*

‚Sutvan, der Sohn des Yajñasena, war ein Fürst der Sṛñjas und er hatte viele Opfer verrichtet. Er war bekannt mit der Dīkṣā (nl. mit deren Formeln), aber nicht mit der Unvergänglichkeit des Verdienstes, den man sich durch Opfer (an die Götter) und Spenden (an die Brahmanen) erwirbt. Als er ins Jenseits übergegangen war, fürchtete er sich vor der Vergänglichkeit dieses Verdienstes. Nun war auf der Erde ein Fürst der Pañcālas, Keśin genannt, ein rechter Jüngling, der aber mit den Vedas vertraut war und viele Opfer verrichtet hatte. Dieser war bekannt mit der Unvergänglichkeit jenes Verdienstes, aber nicht mit den (rechten) Dīkṣā(formeln). Zu ihm, der sich der Dīkṣā nicht (in der rechten Weise) unterzogen hatte (?), pflegte dieser Seher[3] zu kommen und ihn mit seinem Namen anzureden und seine Speise zu essen.[4] Dann nahm Sutvan, der Sohn des Yajñasena, der (frühere) Fürst der Sṛñjas, die Gestalt eines güldnen Flamingos an und kam auf ihn zugeflogen. Er setzte sich vor seiner Hütte[5] nieder und redete ihn (mit seinem Namen) „Du, Keśin!“ an. Da bedachte dieser bei sich: „Wer redet mich, der ich ein Dīkṣita bin, mit meinem eignen Namen an?“ Da sagte er (nl. der andere) zu ihm: „Sei nicht erzürnt, mein Lieber! Du bist ein Fürst und auch ich bin einer, aber ich bin viel älter als du: ich könnte dein Vater sein. Von weiter Ferne bin ich hierher geflogen mit einer Bitte: ich kenne die Dīkṣā, du kennst sie nicht; du kennst die Unvergänglichkeit des Verdienstes, ich kenne sie nicht. Teile du sie

[1] *dīkṣitaṃ.* [2] D. i. *tu vāva.*

[3] Nl. Sutvan. Dieser Satz greift auf das Folgende voraus.

[4] Was bei einem Dīkṣita untersagt ist, vgl. Āp. śrs. X. 13. 2, X. 15. 15.

[5] Die Prācīnavaṃśā śālā.

mir mit, ich will sie dir mitteilen, Herr." Da teilte er ihm die (richtigen) Dīkṣā(formeln) mit: „Als Tapas unternehme ich die Dīkṣā" usw.'

Das übrige versuche ich nicht zu übersetzen, habe es dennoch seiner Wichtigkeit halber aufgenommen. Es scheint die Erörterung über die *iṣṭāpūrtasyākṣiti* zu enthalten.

Diese Geschichte liegt in noch zwei Fassungen vor: in Kauṣ br. VII. 4 und Jaim. br. II. 53 (vgl. Das Jaim. br. in Auswahl, Nr. 124).

38. Die Dīkṣā.

saṃtataṃ ha vā anyo yajñaṃ veda, vicchinnam anyaḥ. sa yo nu hainaṃ saṃtataṃ veda, (sa) saṃprati veda; sa pūrvedyur devayajanam adhyavasyati; tasminn agnihotraṃ juhoti; tenāgnihotreṇa pṛthivyai devayajanaṃ saṃtāyate. — tad āhuḥ: katham agnihotreṇa dīkṣā saṃtāyata ity; agnihotrocchiṣṭam ātacya nidadhyāt; tan mathitvā dīkṣaṇīyasyājye 'pikuryād; evaṃ nu hāgnihotreṇa dīkṣā saṃtāyate. — tad āhuḥ: kathaṃ dīkṣayā prāyaṇīyaḥ saṃtāyata iti; yasyai prathamavrataṃ prayacched, ut tāṃ sṛjed, athānyasyai pradedīyeta; yasyai prathamavrataṃ prayacchet, tasyai dugdhaṃ mathitvā prāyaṇīyasyājye 'pikuryād; evaṃ nu ha dīkṣayā prāyaṇīyaḥ saṃtāyate. ya u ha vāva prāyaṇīyaḥ, sa udayanīyas. — tad āhuḥ: katham agnyādheyena dīkṣā saṃtāyata iti; yāvatkṛtvo haiṣa nirmanthyena cara(ti), tāvatkṛtvo haivāgnyādheyena saṃtāyate.

‚Der eine kennt das zusammenhangende, der andere das unterbrochene Opfer. Wer das zusammenhangende Opfer kennt, der weiß das rechte. Dieser läßt sich am Tage vorher auf den Opferplatz nieder und verrichtet hier das (Abend)agnihotra. Durch dieses Agnihotra wird die Kontinuität zwischen Erde und Opferplatz hergestellt. — Da sagt man: „Wie wird die Dīkṣā mit dem Agnihotra in Zusammenhang gebracht?" Er lasse den Rest des Agnihotra (d. h. der für das A. bestimmten Milch) gerinnen und bewahre diesen auf; dann quirle er (am folgenden Tag) diesen Rest und tue ihn zu der Butter für die Dīkṣāṇīya-iṣṭi. In dieser Weise wird die Kontinuität zwischen Agnihotra und Dīkṣā hergestellt. — Da sagt man: „Wie wird der Prāyaṇīya mit der Dīkṣā in Zusammenhang gebracht?" Die Kuh, von welcher er das erstemal die Fastenmilch darreicht, lasse er frei

und gebe (im Verfolg) fortwährend die Milch einer anderen Kuh. Die Milch der Kuh, von welcher er das erstemal die Fastenmilch gegeben hat, quirle er und füge (diese gequirlte Milch) zu der Butter für den Prāyaṇīya. In dieser Weise wird die Kontinuität zwischen Dīkṣā und Prāyaṇīya hergestellt. Was für den Prāyaṇīya gilt, das gilt auch für den Udayanīya. — Da sagt man: „Wie wird die Dīkṣā mit der Feuergründung in Zusammenhang gebracht?“ Ebensooft als er mit der Feuerbohrung vorgeht, ebensooft wird die Kontinuität (der Dīkṣā) mit der Feuergründung hergestellt.‘

In sprachlicher Hinsicht ist das Intensiv zu *dā*: *dedīyeta* merkwürdig, das, wie es scheint, bis jetzt nur aus den Scholien zu Pāṇini VI. 4. 66 bekannt ist.

39. Die Stellvertretung des Agnihotra beim Somaopfer.

tadāhuḥ: kim tad ahar upavasathe sāyamagnihotraṃ bhavatīti. sa yad agnīṣomīyasya paśoḥ pṛṣadājyenānūyājān yajati,[1] *tad u ha tatrāgnihotraṃ bhavati. — tad āhuḥ: kim auṣasam agnihotraṃ bhavatīti. sa yad eva prājāpatyaṃ dadhigrahaṃ juhoti,*[2] *tad u haiva tatrāgnihotraṃ bhavati. — tad āhuḥ: kiṃ prātaḥsavane 'gnihotraṃ bhavatīti. yad eva maitrāvaruṇaṃ grahaṃ payasā śrīṇāti,*[3] *payasyā bhavati, tad u haiva tatrāgnihotraṃ bhavati. — tad āhuḥ: kiṃ mādhyandine savane 'gnihotraṃ bhavatīti. yad eva dadhigharmeṇa carati,*[4] *tad u haiva tatrāgnihotraṃ bhavati. — tad āhuḥ: kiṃ tṛtīyasavane 'gnihotraṃ bhavatīti. yad evāśiram ānayaty,*[5] *āditya(ṃ gra)haṃ juhoti,*[5] *tad u haiva tatrāgnihotraṃ bhavati. — tad āhuḥ: kim ukthye 'gnihotraṃ bhavatīti. yad eva savanīyasya paśoḥ pṛṣadājyenānūyājān yajati, tad u haiva tatrāgnihotraṃ bhavati. — tad āhuḥ: kim atirātre 'gnihotraṃ bhavatīti. yad evānūbandhyasya pṛṣadājyenānūyājān yajati, tad u haiva tatrāgnihotraṃ bhavatīti. — tad āhuḥ: kim agnihotraṃ bhavatīti. yad u haiva kiñ ca dadhnaḥ kriyate, tad u haiva tatrāgnihotraṃ bhavati.*

Das Ganze ist deutlich. *tad ahar upavasathe*: ‚an diesem Tage, am Fastentage‘.

---

[1] Vgl. CH. § 106. g (S. 120). [2] CH. § 126.
[3] CH. § 182. b. [4] CH. § 184. [5] CH. § 217. a, d.

40. Zeitpunkt der Dīkṣā; anschließend; neuer Abschnitt.

saṃvatsaro ha vai dīkṣita, eṣa prajāpatiḥ. sa kārttike dīkṣate; tam anu sarvāṇi bhūtāny[1] *āveṣṭitāni*[1] *caranty etāṁś caturo māso dīkṣitasya rūpeṇa. sa vasantā krīṇāti; sa etāṁś caturo māsa upasadbhir eti; tapo vā upasadas, tapaso rūpaṃ grīṣmas; tam anu sarvāṇi bhūtāni saṁsvinnāni visrastacelāni*[2] *caranty etāṁś caturo māsa upasadāṃ rūpeṇa. so 'ṣāḍhāsu prasunoti; sa etāṁś caturo māsaḥ somaḥ sravati; tasmād utainaṃ na kiñ cana hiṁsyāt; sarvo hi sa somapo yo 'pāṃ bhakṣayati; tasmād utainaṃ na kiñ cana hiṁsyus. — tasya ka ṛtvijaḥ ke hotrakāḥ ke camasādhvaryava iti: tasyāhorātrā evartvijo, 'rdhamāsā hotrakā, māsaś camasādhvaryavas; tasmād varṣāsu na sunuyān, ned (d)evaiḥ saṃsunavānīti. — tad āhuḥ: kaḥ saṃvatsara iti: vasanto ha vāva saṃvatsara, ete catvāro māsā, eṣa ṛtus. tad āhuḥ: ka eva saṃvatsara iti: grīṣmo ha vāva saṃvatsara, ete catvāro māsā, eṣa ṛtus. tad āhuḥ: ka eva saṃvatsara iti: varṣā ha vāva saṃvatsara, ete catvāro māsā, eṣa ṛtus. tad āhur: ete vai sarva ṛtavo yad varṣā; varṣāś ced vā ṛtūnāṃ kalpante, sarva evānya ṛtavaḥ kalpante; varṣāś ced vā ṛtūnāṃ muhyanti, sarva evānya ṛtavo muhyanti; tasmād eṣa evartur yad varṣāḥ.*

‚Der Geweihte ist das Jahr, er ist Prajāpati. Im Monate Kārttika[3] unterzieht er (und das als der Dīkṣita gedachte Jahr) sich der Weihe; nach seinem Vorbilde sind alle Geschöpfe während dieser (von Kārttika eingeleiteten) vier Monate eingewickelt (d. h. bekleidet), nach der Gestaltung des Dīkṣita. Im Frühling kauft er den Soma und begeht während der (vom Frühling eingeleiteten) vier Monate die Upasads. Die Upasads sind Askese (auch: „Erhitzung"); der Sommer ist die Gestaltung der Erhitzung; nach seinem Vorbilde sind alle Geschöpfe schwitzend und legen ihre Kleider ab während dieser vier Monate, nach der Gestaltung der Upasads. Im Monate Āṣāḍha

---

[1] *bhūtāny ave°.*

[2] *saṁsvinnāni visrastānisrastacelāni* die Hs. Ich nehme an, daß Dittographie vorliegt.

[3] Darf man daraus folgern, daß unser Autor das Jahr mit Kārttika anfangen läßt?

(eig. unter dem Gestirne *aṣāḍhāḥ*) keltert er; während dieser (dann folgenden) vier Monate fließt der Soma (als Regen?); darum auch wird er ihm keinerlei Schaden zufügen, denn jeder, der (während der Regenzeit?) Wasser genießt, ist ein Somatrinker. — „Wer sind seine (nl. des als Jahr gedachten Dīkṣita) Opferpriester, wer seine Hotrakas, wer seine Becheradhvaryus?" Die Tage und Nächte sind seine Opferpriester, die Halbmonate seine Hotrakas, die Monate seine Becheradhvaryus. Darum keltert man den Soma nicht in der Regenzeit, damit man im Somaopfer nicht mit den Göttern rivalisiere (deren Regen der Soma ist).'[1]

Darauf folgt in diesem Abschnitte und in dem ganzen folgenden die Betrachtung über die Frage: ,Was ist das Jahr?' Es ist die sechs Ṛtus, die fünf Ṛtus, usw., die zwölf Monate, usw., und schließlich: ,Das Jahr ist der Tag.' Dann heißt es: *eṣa ha vāva saṃvatsaro ya evaiṣo 'harahaḥ purastāt (pratyaññ udeti); yo ha vāvaitaṃ saṃvatsaram aharahaḥ purastāt pratyañcam udyantaṃ vedaitasyai devatāyai sāyujyaṃ salokatāṃ jayati.*

41. Eingangs- und Ausgangsiṣṭi; anschließend; neuer Abschnitt.

iyaṃ ha vāva prāyaṇīyo 'sāv udayanīyo, 'gnir ha vāva prāyaṇīyo 'gnir udayanīyo, vāyur ha vāva prāyaṇīyaś, candramā udayanīya ity adhidevatam. athādhipuruṣam: āsyaṃ ha vāva prāyaṇīyo mana udayanīyaś, cakṣur ha vāva prāyaṇīyaś cakṣur udayanīyaḥ, śrotraṃ ha vāva prāyaṇīyaḥ śrotram udayanīyas; tad vā etad upaniṣadādānam anvākhyānam.

Ich führe diese Stelle an wegen des Ausdrucks *adhipuruṣam*, vgl. Nr. 20, und wegen *upaniṣadādānam anvākhyānam*: ,ein nachträgliches Brahmaṇa, das auf einer Geheimlehre beruht' (?).

42. Die Eingangsiṣṭi.

tad āhuḥ: ka(tha)m asyaitāni yajñe sarvāṇi samavarudhyanta iti. (sa) pathyāṃ svastiṃ yajati: vācam eva tenāvarunddhe, vācaṃ prīṇāti. so 'gniṃ yajati: yajñam eva tenāvarunddhe, yajñaṃ prīṇāti. sa somaṃ yajati: pitṛkāryam eva tenāvarunddhe, pitṛkāryaṃ prīṇāti.

---

[1] Diesen letzten Satz erwartet man im Zusammenhange vielmehr früher, vor der Frage: ,Wer sind seine usw.?'

(sa)' savitāraṃ yajaty: alaṃkāra(m eva tenāvarunddhe, 'laṃkāraṃ prīṇāti. so 'ditiṃ) yajati: pakvam eva tenāvarunddhe, pakvaṃ prīṇāty. evaṃ nu hāsyaitāni yajñe sarvāṇi samavarudhyante.

Das Ganze ist deutlich, außer *pitṛkāryam*: ,die Angelegenheit der Pitaras' (?). Es gibt ja eine Gruppe Pitaras, die *somavantaḥ* heißen.

43. Fortsetzung; anschließend.

tad vā idam anvāhur: devāsurāḥ saṃyattā āsan, te 'surā digbhya ābādhanteti. te devā pathyāṃ svastim ayajan: ya eva purastād asurā āsan, tāṃs tayā prāṇudanta. te 'gnim ayajan: ya (eva dakṣiṇato 'surā āsan, tāṃ)s tena prāṇudanta. te somam ayajan: ya eva paścād asurā āsan, tāṃs tena prāṇudanta. te savitāram ayajan: ya evottarato 'surā āsan, tāṃs tena prāṇudanta. te 'ditim ayajan: ya evopariṣṭād asurā āsan, tāṃs tayā prāṇudantai-; 'vaṃ ha vai sarvābhyo digbhyo yajamāno dviṣato bhrātṛvyā(n ābādhate).

Das zugrunde liegende Brāhmaṇa gehört zum Agni-Cayana-Ritual: TS. V. 7. 3. 1.

44. Fortsetzung.

tad āhur: yad devasya tvā savituḥ prasave 'śvinor bāhubhyāṃ pūṣṇo hastābhyām adityai pathyāvatyā agnivatyai somavatyai savitṛvatyai juṣṭaṃ nirvapāmīti nirvapaty, atha kvāsyaitā devatāḥ prāśnantīti. sa yad etasmiṃś carau śṛta ājyam ānayati yena pracariṣyan bhavati punar ājyasthālyāṃ kṛtvāthainena pracaraty, atro haivāsyaitā devatāḥ prāśnanti.

,Da sagt man: „Wenn er (den Reis für den Caru) ausschüttet mit der Formel: «Auf Geheiß des Gottes Savitṛ schütte ich dich mit den Armen der Aśvins, mit den Händen des Pūṣan aus, der Aditi genehm, die mit Pathyā, mit Agni, mit Soma, mit Savitṛ verbunden ist», wo essen da von ihm (von dem Caru?) diese Gottheiten?" Indem er auf diesen Caru, wenn er gargekocht ist, Schmalz gießt, mit welchem er vorgehen wird (d. h. das er opfern will), und dann den Rest wieder in den Buttertopf tut, und dann den Caru opfert, zu diesem Moment essen davon die Gottheiten.'

Ich bin nicht sicher, die zweite Hälfte dieser Stelle richtig verstanden zu haben. Der Wortlaut des Sūtra selber stimmt zum

größten Teil überein: *śṛte 'sminn ājyam ānayati yena pracariṣyan bhavati tat punar ājyasthālyāṃ kṛtvā stambayajur harati.* Die Frage ist wohl veranlaßt durch die Tatsache, daß der Caru eigentlich nur der Aditi geopfert wird.

45. Fortsetzung; anschließend.

tad āhuḥ: katamāv etasya krator ājyabhāgāv iti. (*yā*)*v u haivaitāv agnīṣomāv ijyete, etāv u haivaitasya krator ājyabhāgau. — tā u ha vā etā diśa eva bhavanti yad diśas, tasmād diśaḥ prajñāyanta: iyam eke-, 'yam ekety. atha yad enā haviṣaḥ pratyakṣaṃ na yanti, tasmād aśarīrā diśo, 'śarīreṇa hy ājyenejyante . . . aṣṭāvattaḥ sviṣṭakṛt; teṣāṃ yāni ṣaḍ, ṛtava eva te; ye dve, ahorātre eva te; atro ha sviṣṭakṛt saṃvatsaram evābhisaṃpadyate. — dvādaśāvatteḍā-, 'nnam u vā iḍā-, 'nnam evāvarunddhe. — 'surā vā etasmin kāle devān upāyanta; te devā vāci yajñaṃ samārohya palāyanta; tāñ chamyur bārhaspatyo 'bravīd: varaṃ vṛṇā, athāham ato 'surān apanotsye: madanta evaiṣa yajñakratur asad iti; so 'surān apānudata; tasmān nu haiṣa śaṃyvanto yajñakratus. te devā abhiparyāvṛtyābruvan: samiṣṭayajur vā idaṃ hitvā palāyiṣmahi; kasminn idaṃ hoṣyāma iti. vācīty abruvan, vāci hi yajñaṃ samārohya palāyiṣmahīti. tasmān nu haitad vāci hūyate yat samiṣṭayajur jūr asi dhṛtā + yantram aśiya svāheti.*

Die Vādhūlas lassen, wie auch andere Sūtrakāras (vgl. CH. § 28, S. 30), die Ājyabhāgas beim Prāyaṇīya fortfallen. Sie sind nach diesem Anvākhyāna aber dennoch da, weil die Iṣṭi Spenden an Agni und Soma enthält, also an dieselben Gottheiten, denen die Ājyabhāgas gelten. Der dann folgende Satz besagt, daß die beim Prāyaṇīya verrichteten Spenden eigentlich für die Diśas bestimmt sind; sie werden aber nicht beim Namen genannt und sind gestaltlos; denn ihnen wird Butter, eine nicht feste Substanz, geopfert. — Daß für Agni sviṣṭakṛt achtmal abgestochen wird, hat auch das Sūtra, gleichfalls, daß die Iḍā *dvādaśāvatta* ist: *nava kṛtva iḍāyā upastṛṇīte, dvir avadyati, sakṛd abhighārayati.* — „Zu dieser Zeit kamen die Asuras mit feindlicher Absicht zu den Göttern heran; die Götter machten das Opfer in Vāc einsteigen und flohen hin. Zu ihnen sprach Śamyu, der Sohn des Bṛhaspati: „Ich will die Asuras von hier verstoßen,

wenn ihr mir einen Wunsch gewährt, nl. daß das Opfer mit mir enden soll.“ Da stieß er die Asuras fort, und deshalb schließt dieses Opfer mit der Śaṃyuvākaformel ab. Da kehrten die Götter zurück und sagten: „Wir sind geflohen, indem wir die Samiṣṭayajusspende ausgelassen haben. In wen werden wir diese darbringen?“ „In Vāc (‹das Wort›)“, sagten sie, „denn nachdem wir das Opfer in Vāc hatten einsteigen lassen, sind wir geflohen.“ Deshalb wird die Samiṣṭayajusspende in Vāc geopfert mit der Formel: „Die Jū bist du“ usw.‘ ‚*svāhā.*‘

Nach dieser Anschauung wird das ausgefallene Samiṣṭayajus durch die Spende mit TS. I. 2. 4. b ersetzt; im gewöhnlichen Ritual (vgl. CH. § 29) erfolgt diese Spende erst später. Der Aorist *palāyiṣmahi* ist, so weit ich sehe, noch nirgends angetroffen, vgl. Nr. 53.

46. Fortsetzung; anschließend; neuer Abschnitt.

pañca kṛtvo dhruvām abhighārayati, viṃśatir etāsāṃ devatānām avadānāny, aṣṭāvattaḥ sviṣṭakṛd, dvādaśāvatteḍā, dvir agnīdha ādadhāti, prāśitram evaiteṣām aṣṭācatvāriṃśas. teṣāṃ yāni caturviṃśatiḥ sā gāyatrī, yāny aṣṭāviṃśatiḥ soṣṇig, yāni dvātriṃśat sānuṣṭug, yāni ṣaṭtriṃśat sā bṛhatī, yāni catvāriṃśat sā paṅktir, yāni ca(tuśca)-tvāriṃśat sa triṣṭug, yāny aṣṭācatvāriṃśat sā jagaty; etāni vai (caturuttarāṇi) chandāṃsi. teṣām u vai punar eva yāni nava (sa) trivṛt stomo, yāni pañcadaśa (sa) pañcadaśo, [yāni saptadaśa sa saptadaśo,] yāny ekaviṃśatiḥ sa ekaviṃśo, yāni saptaviṃśa sa triṇavo, yāni trayastriṃśat sa trayastriṃśa; ete ṣaḍuttarāḥ stomāḥ. pañcadaśa pariśiṣyante, tāḥ sāmidhenyaḥ, so 'rdhamāsaḥ, sa aindraḥ[1] pañcadaśo vajro. 'tro ha vā asyaitat prāyaṇīya eva sarvaṃ samārūḍhaṃ bhavati: caturuttarāṇi ca chandāṃsi ṣaḍuttarāś ca stomāḥ sāmidhenyo 'rdhamāsā iti.

‚Fünfmal beschmalzt er die Dhruvā,[2] zwanzig Schnitte gibt es für diese Gottheit (des Prāyaṇīyaopfers), aus acht Schnitten besteht die Spende für Agni sviṣṭakṛt, aus zwölf Schnitten die Iḍā, zweimal legt er für den Agnīdh (in das Ṣaḍavatta), das Prāśitra ist

[1] So von mir verbessert: *indraḥ* die Hs.

[2] S. CH. § 28.

zu diesen Schnitten das achtundvierzigste.[1] Die vierundzwanzig von diesen sind die Gāyatrī, die achtundzwanzig die Uṣṇih, die zweiunddreißig die Anuṣṭubh, die sechsunddreißig die Bṛhatī, die vierzig die Pankti, die vierundvierzig die Triṣṭubh, die achtundvierzig die Jagatī. Dies sind die (mit vier Silben zunehmenden) Metra. Aber auf der anderen Seite sind die neun der neunversige Stoma, die fünfzehn der fünfzehnversige, die einundzwanzig der einundzwanzigversige, die siebenundzwanzig der siebenundzwanzigversige, die dreiunddreißig der dreiunddreißigversige. Dies sind die mit sechs zunehmenden Stomas.[2] Da bleiben fünfzehn übrig.[3] Das sind die Sāmidhenīverse, die Halbmonate (die fünfzehn Tage umfassen), der Indraartige aus fünfzehn bestehende Donnerkeil.[4] So hat er in diesen einzigen Prāyaṇīya alles aufgenommen: die mit vier zunehmenden Metra, die mit sechs zunehmenden Stomas, die Sāmidhenīverse und die Halbmonate.‘

47. Die Handlung vor dem Somakauf; Götter und Gandharvas.

Als anläßlich des Wettstreites der Kadrū und Suparṇī (TS. VI. 1. 6) erst Jagatī und Triṣṭubh vergebens versucht hatten, den Soma vom Himmel herabzuholen, sagten die beiden zu der Gāyatrī: ‚Fliege du empor.‘ Die stimmte ein, aber erbat sich von diesen beiden und von Agni und von Āditya Gesichtsschärfe. Die erteilten ihr das Gewünschte, und überdies schenkte Āditya ihr die Schnelligkeit von zehn Rossen. Darauf ließ Āditya sie emporfliegen, nachdem er über ihr die Formeln TS. I. 2. 4. e—g gesagt hatte; aber weil sie fürchteten, daß die Gāyatrī zu weit gehen könnte (*tasyai vā atipādād abibhayuḥ*), fesselten sie sie mit TS. l. c. h am Fuße, machten mit TS. l. c. i, k Indra zu ihrem Behüter und jubelten ihr mit TS. l. c. l zu. Und so bemächtigte sich die Gāyatrī des Soma. Aber als sie diesen Soma herabholte, wurde er von dem Gandharva Viśvāvasu gestohlen. Da sagten die Götter: ‚Die Gandharven sind nach Weibern begierig; wir wollen

---

[1] Also: $5 + 20 + 8 + 12 + 2 + 1 = 48$.

[2] Ich betrachte die Worte *yāni saptadaśa sa saptadaśaḥ* als interpoliert.

[3] D. h. $48 - 33 = 15$.

[4] Vgl. z. B. ŚBr. I. 3. 5. 7.

ihn (nl. den Soma) durch ein Weib (von den Gandharven) loskaufen.' Da machten sie das ,Wort' (Vāc) zu einer einjährigen Kuh und kauften den Soma dadurch ab. Aber Vāc lief von den Gandharven fort in der Gestalt einer Gazelle. Da sagten die Götter: ,Von euch ist sie fortgelaufen und zu uns kehrt sie nicht hin. Wir wollen sie um die Wette zu uns rufen.' So lautet die Darstellung des Anvākhyāna, die eine Erweiterung von TS. VI. 1. 6 liefert. Darauf fährt das Anvākhyāna fort:

brahma gandharvā avadann, agāyan devā: ye ha pūrve janā āsur iti brahma gandharvā avadan, yebhyaḥ pūrvavaho hitam | śīrṣaṇvāṁs tebhyo gandharvaḥ puro devebhya ātapat || ye ha pūrve janā āsuḥ pūrve pūrvatarebhyaḥ | mūrdhanvāṁs tebhyaḥ saubhruvaḥ[1] *pūrā sūryād utātapad iti. — yā strīṇāṃ prathamā varyetīti gāthāṃ devā agāyan, yasyāṃ viśvam idaṃ jagat | tām adya gāthāṃ gāsyāmi yā strīṇām uttamaṃ yaśaḥ || sarasvati predam ava subhage vājinīvati | tāṃ tvā viśvasya bhūtasya pragāyāmasy agrata iti. sā*[2] *devān gāyata upāvartata; tasmād gāyantaṁ striyaḥ kāmayante; kāmukā enaṃ striyo bhavanti ya evaṃ veda.*[2] *tasmād utaiva*[3] *striyo manasvinītamā*[4] *anyata upamantritāḥ puṃsa (upāvartante).*[5] *tasmān nu ha brahma ca gāthāṃ ca purastāt somasya krayād abhivyāhare(d), etām u haiva tad devatām amṛtām avarunddhe.*

Zu dieser merkwürdigen Stelle die folgenden Bemerkungen. Man liest in der Maitr. S. (III. 7. 3 : 78. 3 fgg.): ,Es riefen sie um die Wette die Götter und die Gandharven zu sich heran. Eine Gāthā sangen die Götter, ein Brahman sprachen die Gandharven. Sie begab sich zu den Göttern hin. Deshalb wird bei der Hochzeit ein Lied gesungen. Deshalb ist derjenige, der singt, von Frauen geliebt. Wenn also jemand, solches wissend, die Hand einer Jungfrau ergreift (d. h. sie heiratet), während er ein Lied singt, so erreichen beide zusammen ein hohes Alter und leben die normale Lebensdauer, ohne ins Unglück

---

[1] *saukṣuvaḥ.* [2] Dieses Stück ist wieder ganz TS. VI. 1. 6. 6.

[3] *utaita.* [4] *manasvinītamā* die Hs., vgl. *tejasvinītamā* TS. VI. 1. 6. 4.

[5] So vermutungsweise verbessert und ergänzt: *anyatastūpamantritā puṃse* die Hs.

zu geraten.‘ Nun verordnet das Kāṭh. gṛhs. (XXV. 23): ‚Darauf läßt er (nl. der Adhvaryu oder wer sonst die Heirat vollzieht) ihn (d. h. den Bräutigam) das Lied singen, nl. den Abschnitt, welcher anfängt: „Hilf uns hier, o Sarasvatī.“‘ Dieser Anuvāka, der höchstwahrscheinlich von der verlorengegangenen, zum Kāṭh. gṛhs. gehörenden Mantrasaṃhitā einen Teil ausmacht, ist uns erhalten. Ich habe ihn in dem Appendix zu meiner Textausgabe so gut wie möglich hergestellt. In unserem Anvākhyāna wird nun das in dem Brāhmaṇa gegebene Datum, das eigentlich doch nur *arthavāda* ist, zu einer rituellen Handlung erhoben (beiläufig sei bemerkt, daß das eigentliche Vādhūlasūtra nicht das Hersagen eines Brahman und das Absingen einer Gāthā erwähnt), man findet es in keiner anderen Quelle. Daß gerade zum Brahman und zur Gāthā diese Verse angegeben werden, beruht wohl auf dem Passus der Maitr. S. Übrigens gehören die hier auf der einen Seite als Brahman und die auf der anderen Seite als Gāthā angegebenen Verse alle zu der Gāthā, wie aus Kāṭh. gṛhs. deutlich hervorgeht. Ich führe noch die einschlägige Stelle aus der Vyākhyā an: *anvākhyāne ca brahma ca gāthāṃ ca purastāt somasya krayād abhivyāhared iti vihitayor brahmagāthayor vidhyavaśeṣeṣu* (vgl. Acta Orientalia I, S. 7) *prāṅ chandomayebhyo brahmagāthāṃ cābhivyahared ity uktam; ye ha pūrve janā āsur iti brahma, yā strīṇāṃ prathamā varyeti gāthā.*

48. Fortsetzung. Der Staub der Fußspur.

Nachdem dann in dem unmittelbar folgenden Anuvāka behauptet ist (was an sich wenig wahrscheinlich ist), daß dieser Gandharva Viśvāvasu eigentlich die Sonne ist, weil diese sich in Tag und Nacht, die allgestaltigen, kleidet (*sa yad u haivaiṣo ’haś ca rātriṃ ca viśvarūpe vasta, eṣo haivāsya sā viśvāvasutā*), wird der Passus aus dem Brāhmaṇa (TS. VI. 1. 6. 4—5) wiederholt, wie die Gāyatrī den Soma herabholte; es wird erzählt, daß sie den Soma für sich behalten wollte (*tam . . . nyakāmayata*); daß sie mit ihm in den Frühling, und, als die Götter sie da antrafen, in den Herbst, dann in den Winter einging, darauf in Śiśira, darauf in das Jahr, wo endlich die Götter sie erreichten. Dann lautet der Text: *te devā abruvann:*

an(n)enāhutyāharāmeti; tad annenāhutyāharan pṛthivyās tvā . . . (TS. I. 2. 5. c) . . . *ghṛtavati svāheti.* — *yāvattmūtaṃ saṃvapatīti brāhmaṇaṃ. sa u ha vā eṣa eva somo rājā pratyakṣaṃ yad ete pāṃsavas; tasyai vā apakramād abibhayus; tāṃ spandyāṃ kṛtvānvapāghnaṃs; tasmāc chadir anvārabhete, na spandyām; etad dha vā etasyā apy evaitarhi bhayaṃ apakramād evaitasyai haiva tad devatāyai; anapakrāmukā hāsya vāg bhavati ya evaṃ veda.*

‚Da sagten die Götter: „Wir wollen sie durch Speise, durch eine Opferspende herbeiholen“, und sie holten sie durch Speise, durch eine Opferspende herbei mit der Formel: „Auf das Haupt der Erde träufle ich dich, auf die Stätte des Opfers, auf den butterreichen Fuß der Iḍā, svāhā!“ — „Wieweit (der Sand) mit Fett getränkt[1] ist, schüttet er zusammen“, sagt ein Brāhmaṇa.[2] Dieser Sand ist unmittelbar der König Soma. — Sie fürchteten, daß sie (nl. die Gāyatrī, die sie nun erreicht hatten) wegschreiten könnte; da machten sie sie zum Zügel[3] (mit welchem die Ochsen bespannt sind, die den Havirdhānakarren ziehen) und stießen sie fort (?).[4] Deshalb berühren sie (nl. Adhvaryu und Yajamāna) das Dach des Karrens, nicht den Zügel. Dieselbe Furcht besteht auch jetzt für sie, nl. daß diese Gottheit wegschreiten könne. Die Stimme (Vāc) wird nicht von demjenigen weichen, der solches weiß.‘

Hier ist vieles unsicher; der Text scheint am Schlusse doch nicht ganz richtig überliefert zu sein. Jedenfalls aber stimmt die Vorschrift des Sūtra mit dem Anvākhyāna überein: *purastāc chālāyai tacchadir anvārabhete na spandyām;* das Berühren findet, wie es scheint, mit den beiden Formeln TS. I. 2. 9. b und c statt.

49. Nach der Behandlung der Formeln TS. III. 1. 2 (*eṣa te gāyatro bhāga iti, eṣa te traiṣṭubho bhāga iti, eṣa te jāgato bhaga*

---

[1] *yāvattmūtam* (d. h. *yāvatklinnam* nach der Vyākhyā). Hätte Keith (Übers. der Taitt. S., vol. II, p. 496, note 5) recht, so hätte man *yāvanmūtam* zu erwarten. — Übrigens scheint dieser Satz den Zusammenhang zu stören.

[2] Nl. TS. VI. 1. 8. 4.

[3] Zu *spandyā* vgl. Acta Orientalia II, 161 unten.

[4] Ist vielleicht *anvavāghnan* zu lesen?

iti und *chandomānāṃ sāmrājyaṃ lokaṃ*[1] *gaccha*), die uns nichts Neues lehrt, fährt das Anvākhyāna fort:

graho vai gṛhītas tiṣṭhati yajamāno 'sāv eva kṛṣṇājine; tasya bhakṣabhakṣasya mīmāṃsā-: 'dhvaryav iti pṛcched, yat surāpāya somapīthaṃ pradāsyasi, chetsyasi nvā enaṃ surāpīthād; yady u vā asmai[2] *na pradāsyasi, yajñād enaṃ somapīthād antareṣyasi; kathaṃ kariṣyasīti. (sa ya)d u haivādo rājanyo rājñā saṃgacchate, 'trabhakṣito haivāsya tadā somo rājā bhavati; kāle tu hāsmai pārśvatas tiṣṭhan dadhi pradedīyetai-, 'vam u hainaṃ somapīthān nāntareti.*

Obschon die Worte an sich selbst deutlich sind (der erste Satz kehrt unten, Nr. 71, wieder), ist der Zweck dieser Betrachtung um so schwieriger klarzustellen. Handelt es sich um einen Kṣatriya als Yajamāna, der ein Surāpa, ein Aracktrinker, ist?[3] Auf welche Handlung im Somaopfer die Worte: ‚wenn bei jener (späteren) Gelegenheit der Kṣatriya mit dem König (Soma) zusammentrifft', hindeuten, ist mir unbekannt. Auch hier (vgl. Nr. 33, am Ende) das Intensiv *dedīyate.*

50. Das Ausmessen des Soma usw.

Es folgt dann eine Betrachtung über das Ausmessen des Soma und über den diese Handlung begleitenden Vers TS. I. 2. 6. b, in welcher dieser Satz vorkommt: *dvipād u haiva yajamāno, 'tro ha yajamāno nānāśa evānayor lokayoḥ pratitiṣṭhati.* Ist *nānāśa* (das unbelegt ist) von *nānā* und *āśa* (‚Speise') oder *āśā* (‚Hoffnung') abzuleiten (oder *na-anāśa*), oder ist es ein von *nānā* gebildetes Adverb auf *-śaḥ*? Die letzte Auffassung ist wohl die richtige: im Sūtra findet sich der Passus: *nānāśa evaitau grahāv ādadāte,* wo nur die Bedeutung ‚gesondert' paßt; vgl. Nr. 82. Darauf kehrt das Anvākhyāna zum Abschnitte zurück, wo das Herabholen des Soma erörtert wird (TS. VI. 1. 6) und sagt u. a.:

tad vā idam anvāhur: gāyatry udapatac caturakṣarā saty ajayā jyotiṣā, tam asyā ajābhyarunddha, tad ajāyā ajatvam iti. tad

---

[1] Mit dem Worte *lokaṃ* gilt der Spruch für die Vādhūlas; auch das Sutra lautet so.

[2] *yadupāsmai.* [3] Vgl. Baudh. XX. 24 : 54. 3 fg.

āhuḥ: katamā sājety; eṣā ha vai sājā yaiṣā purastād ādityasyoṣasy[1] *udety;*[1] *etasyai ha vā eṣā devatāyai patnī; tāṃ puraskṛtyodeti; tasmād eṣa evaṃ devānāṃ tapaty eva; . . . yo ha vā evaṃ vidvāñ jāyāṃ purodadhīta, śaśvad dhaivam eva*[2] *manuṣyāṇāṃ tapo devaṃ bhāyā;*[3] *etad dha sma vai vidvāṃsaḥ pūrve rājāno brāhmaṇāś ca mahānto jāyāṃ purodadhate 'nnasya rūpam iti vadantaḥ. sa yo ha vā evaṃ vidvāñ jāyāṃ purodadhīta, śaśvad dhānnāda eva syāt. — iyaṃ vai kadrūr asau suparṇī; mano vā iyaṃ, manaḥ kadrūr; vāg asau, vāk suparṇī; chandāṃsi sauparṇeyāḥ; sa yad dha vai vāñ na syān, na tarhi chandaḥ syād: yadā hy evainad vācābhivyāharaty, atha chando bhavati; tad vā etad vācaś caiva manasaś ca ceṣṭitam, ete hi brahma pratyakṣam.*

Ich bin nicht imstande, diesen Passus genügend zu erklären, habe ihn aber mitgeteilt wegen der Deutung des Verfassers, daß mit der *ajā* von TS. VI. 1. 6. 3 die Uṣas (*auṣasī*) gemeint sei, die der Sonne, ihrem Gemahl, vorangeht. Die dann folgende Versicherung ist mir unbegreiflich, daß früher die Fürsten und großen Brahmanen ebenso ihre Gemahlin vor sich zu stellen pflegten. Was kann die Absicht sein? Der Schluß des zweiten Teiles dieses Stückes lautet genau so wie oben, Nr. 36.

51. Die Gastiṣṭi; anschließend; neuer Abschnitt.

tasmād vāvohyamānād[4] *devatā vipalāyanta:*[5] *mām asmā ālapsyante mām iti; tam agnir upādhārayat; taṃ vrīhir udgato 'vāpaśyad: upa nvā enam agnir adīdharad iti; tasmān nu hainam agninā ca vrīhibhiś ca pratitiṣṭhanta, upa hy enam etāv adhārayatām.*

‚Als er (d. h. der König Soma) auf dem Wagen herbeigefahren wurde, flohen die Götter von ihm in verschiedenen Richtungen hin, jeder denkend, daß man ihn dem Soma (als Gastiṣṭi) würde opfern gehen. Agni hielt ihn (nl. den König Soma) zurück (?), der Reis,

[1] L. vielleicht *ādityasyauṣasy* (*auṣasī*) *udety.*

[2] *śaśvaddharai mevam.*

[3] Leider verdorben!

[4] D. h. *vāva ohyamānād*, vgl. TS. VI. 1. 11. 6: *ā somaṃ vahanti.*

[5] *vipalāyanta.*

der aufgekeimt war, bemerkte, daß Agni ihn zurückgehalten (?) hatte. Deshalb erwartet man ihn (den König Soma) mit dem Feuer und mit Reis, denn diese beiden hatten ihn zurückgehalten.'

Zu vergleichen ist CH. § 37 (S. 52), Baudh. XXI. 12 : 91. 9 fgg. Daß man den Soma mit dem Feuer abwartet, wird schon TS. VI. 1. 11. 6: *agninā pratitiṣṭhate* gelehrt. Das Vādhūlasūtra selber stimmt überein: *ulmukenāgnīt pratitiṣṭhati puroḍāśīyaiḥ pratiprasthatā.*

52. Fortsetzung; anschließend.

tad āhur: yat somasyātithyaṃ kriyate, viṣṇava u ha nirupyate, 'gnāv[1] *u*[1] *hūyate, katham etad iti. vrīhim evaitaṃ*[2] *viṣṇave medhāyālabhante, viṣṇuṃ chandobhya ālabhante, chandāṃsi somāya rājña ālabhante, somaṃ rājānaṃ devebhya ālabhante; yathā mahokṣaṃ medayeyur, evam enam etair haviryajñair medayanti; tad dhaviryajñānāṃ haviryajñatvaṃ. te*[3] *vā*[3] *ete devā anyo 'nyasyānnaṃ, te 'dyamānāḥ pīyamānā na kṣīyante; tasmān nu ha śrotriyo 'nnaṁ syād; evaṃ haivādyamānaḥ pīyamāno na kṣīyate yathaite devā*[4] *na kṣīyante.*[4]

,Da sagt man: „Wie verhält es sich damit, daß auf der einen Seite die Gastspende für Soma bereitet wird, auf der anderen Seite aber dieselbe (d. h. der Reis für die Spende) für Viṣṇu ausgeschüttet und im Feuer geopfert wird?" Den Reis opfert man dem Viṣṇu zu Saft und zu Kraft, Viṣṇu opfert man den Versmaßen,[5] die Versmaße dem König Soma, den König Soma den Göttern.[6] Wie man einen ausgewachsenen Ochsen fett macht, so macht man ihn (den König Soma) durch diese Havisopfer fett. Daher haben sie den Namen „Havisopfer".'

Was in dem letzten Satze gemeint wird mit den Worten: *tasmān nu ha śrotriyo 'nnaṁ syāt,* ist mir unersichtlich. Ich mache aufmerksam auf das in echtem Brāhmaṇastil geläufige *aha* im ersten Satze, *u ha* im zweiten Satze, deren Wert μὲν — δὲ ist.

[1] *tāvu.* [2] L. *evaitad?* [3] *devā.* [4] *devānāṃ na kṣīyate.*

[5] Die Versmaße sind ja in den Formeln der Ausstreuung begriffen: TS. VI. 2. 1. 2—3.

[6] Die Absicht dieses Satzes ist mir nicht klar.

53 a. Fortsetzung; anschließend.

tad vā idam anvāhuḥ: śiro vā etad yajñasya yad ātithyaṃ, havir etad yat puroḍāśa iti. sa yad dhavir āsādyāgniṃ manthati havyāyaivāsannāya sarvā devatā janayatīti. tād āhuḥ: katamās tā devatā yā havyāyāsannāyāgninā saha jāyanta iti. gāyatraṃ chando 'nuprajāyasvety ekādaśākṣarāṇi, traiṣṭubhaṃ chando 'nuprajāyasvety ekādaśa, jāgataṃ chando 'nuprajāyasvety ekādaśaiva: tā vai trayastriṃśad devatā havyāyāsannāyāgninā saha jāyante. tasmād ahur: agniḥ sarvā devatā iti.

Die Stelle ist ein Anubrāhmaṇa zu TS. VI. 2. 1. 4 (hierher der erste Satz) und l. c. 7 (am Ende). Die drei Sprüche der Feuerbohrung, in denen statt *'nu* natürlich jedesmal *anu* zu sprechen ist, finden sich TS. I. 3. 7. m.

53 b. Schluß der Gastiṣṭi; anschließend; neuer Abschnitt.

asurā vā etasmin loke devān upāyanta; te devā manasi yajñaṃ samārohya palāyanta; tān purūravā aiḍo 'bravīd: varaṃ vṛṇā, athāham ato 'surān apanotsye: madanta evaiṣa yajñakratur asad iti. so 'surān apānudata; tasmān nu haiṣa iḍānto yajñakratus. te devā abhiparyāvṛtyābruvan: samiṣṭayajur vā idaṃ[1] *hitvā palāyiṣmahi; kasminn idaṃ hoṣyāma iti; manasīty abruvan, manasi hi yajñaṃ samārohya palāyiṣmahīti; tasmān nu haitan*[2] *manasi hūyate yat samiṣṭayajus; tat prajāpatau tvā manasi juhomīti trir avajighrati yajamāna; ete nu haitasya krator anūyājāḥ.*

,Die Asuras näherten sich in diesem (irdischen) Raume (einst) den Göttern (mit feindlicher Absicht). Da nahmen die Götter das Opfer in sich, in ihren Geist, auf, und flohen hin. Zu ihnen sprach Purūravas, der Sohn der Iḍā: „Ich will mir etwas erwählen und werde dann die Asuras von dort vertreiben: es soll dieses Opfer mit mir abschließen.“ Er trieb die Asuras weg. Deshalb schließt dieses (Gast-)opfer mit der Iḍā-Zeremonie ab.[3] Darauf kehrten die Götter zurück und sagten: „Als wir hinflohen, haben wir das

[1] *iyaṃ.*

[2] *hainaṃ.*

[3] Vgl. CH. § 44, Bem. 26.

Samiṣṭayajus hinterlassen. Wo werden wir es darbringen?" „In den Geist", sagten sie (nl. die Götter), „denn, als wir hinflohen, haben wir das Opfer in den Geist aufgenommen." Deshalb wird das Samiṣṭayajus in den Geist geopfert.[1] Dieses (d. h. die für das Samiṣṭayajus bestimmte Butter) beriecht der Opferherr dreimal mit der Formel: „Ich opfere dich in Prajāpati, in den Geist."[2] Dies (nl. die dreimalige Beriechung) sind die Nachopfer dieses Opfers.'

Zum Ganzen ist Nr. 45 zu vergleichen, wo auch der Aorist *palāyiṣmahi* schon vorgekommen ist.

54. Das Tānūnaptra; anschließend.

hiraṇyam avadhāya pañca kṛtvas tānūnaptraṃ vigṛhṇāty; eta u haitasya kratoḥ patnīsaṃyājā; āpataye tvā gṛhṇāmīty; ayaṃ vai loka āpatir: asminn evainaṃ loke pratiṣṭhāpayati; paripataya ity; antarikṣaloka vai paripatir: antarikṣaloka evainaṃ pratiṣṭhāpayati; tanūnaptra iti; diviloko vai tanūnapād: diviloka evainaṃ pratiṣṭhāpayati; śākvarāyeti; nākasyo vai pṛṣṭhaṃ śākvaro: nākasyo evainaṃ pṛṣṭhe pratiṣṭhāpayati; śakmann ojiṣṭhāyeti; bradhnasyo vai viṣṭapaṃ śakmann ojiṣṭho: bradhnasyaivainaṃ viṣṭape pratiṣṭhāpayaty. etāvanto devalokās; teṣv eva yathāpūrvaṃ pratiṣṭhāpayati.

Zu dieser Stelle, die keiner Übersetzung bedarf, vgl. CH. § 45. Die Formeln sind TS. I. 2. 10. f. Zu *diviloka* vgl. Acta Orientalia IV, S. 14, Z. 2 und 3.

55. Fortsetzung; anschließend.

prajāpatir ha vai parameṣṭhinam evāgre devānāṃ putraṃ janayāṃ cakāra. sa ha ko mām arhatīti yajñaṃ śra(ma)m atimene. taṃ ha yajño nāspṛśad; atha devā yajñena śrameṇaitāṃ gatim agacchan[3] yathaitarhi[3] devās. tair nātītaiva[4] vidadarśa; sa hovāca: prajāpate, kim idam abhūd iti; taṃ hovāca prajāpatir: yajñaṃ śramam atyamaṃsthāḥ, sa tvā nāspṛśad; atho devā yajñena śrameṇaitāṃ gatim agacchan[5] yathaitarhi[5] devā(ḥ. sa) hovāca: kam

---

[1] Und zwar beim Tānūnaptra, vgl. CH. § 44, Bem. 28.

[2] Vgl. CH. § 45. c (TS. III. 1. 2. 2).

[3] *agacchanathaivahi.* [4] So die Hs.

[5] *agacchannathaitarhi*; man erwartet den Aorist.

ayakṣatheti.[1] *somaṃ rājānam ayakṣmahīti. taṃ ha yakṣya iti hovāca, yaṃ yūyam ayakṣa(dhva)m iti. somo ha vāva yajño, 'tha ye ke cārvācīnaṃ somād yajñāḥ, somam eva tair yajñair yajante; tad dhaviryajñānāṃ haviryajñatvaṃ. tad āhuḥ: kaḥ parameṣṭhīty; āpo ha vāva parameṣṭhī; sa yo ha vā āpaḥ parameṣṭhīti veda, paramatāṃ haiva gacchati.*

‚Prajāpati erzeugte vor den Göttern den Parameṣṭhin als Sohn. Dieser schätzte das Opfer, die Bemühung mit heiligem Werke gering, da er dachte: „Wer ist mir gewachsen?" Er wurde (denn auch) nicht von dem Opfer berührt,[2] aber die Götter gingen durch das Opfer, durch die Bemühung mit heiligem Werke, jenen Gang, den sie jetzt gegangen sind (d. h. sie erreichten den Himmel). Da erkannte er, daß jene ihn übertroffen hatten,[3] und er fragte Prajāpati: „Prajāpati, was ist hier geschehen?" (oder: „Warum ist dieses geschehen?"). Ihm antwortete Prajāpati: „Du hast das Opfer, die Bemühung mit heiligem Werke geringgeschätzt und es (d. h. das Opfer) hat dich nicht berührt,[4] die Götter dagegen sind durch das Opfer, durch die Bemühung mit heiligem Werke jenen Gang gegangen,[4] den sie jetzt gegangen sind." Da sprach er (nl. Parameṣṭhin) (zu den Göttern): „Wen habt ihr durch Opfer geehrt?" „Den König Soma", antworteten sie. „So will ich", sagte er, „den durch Opfer ehren, den ihr verehrt habt." Das Opfer nun ist der Soma, und durch alle Opfer, die (in der üblichen Aufzählung) diesseits des Soma(opfers) sind, verehrt man mit Opfern den Soma. Das ist das Havisopfer-sein der Havisopfer. — Da sagt man: „Wer ist Parameṣṭhin?" „Parameṣṭhin ist das Wasser". Wer weiß, daß Parameṣṭhin das Wasser ist, der erreicht die höchste Stellung.‘

Die Veranlassung zu dieser Betrachtung in diesem Zusammenhang ist wenig ersichtlich. Parameṣṭhin wird auch ŚBr. XI. 1. 6. 16

---

[1] So die Hs. l. *ayakṣateti*? Vielmehr ist das Medium zu erwarten; vgl. die Antwort auf diese Frage.

[2] D. h. wohl nur: ‚gefördert‘, oder ist *aspṛśat* verdorben?

[3] So etwas vermute ich, der Text ist aber verdorben.

[4] Man erwartet hier den Aorist.

und Ait. br. VIII. 14. 3 als Sohn des Prajāpati bezeichnet. Daß er das Wasser sei, ist auch ŚBr. l. c. ausgesprochen.

56. Das Tānūnaptra; anschließend; neuer Abschnitt.

tad āhuḥ: katham asyaite 'nūyājāḥ samanvāgacchantīti. tat taptaṃ vrataṃ sutaptaṃ camase vratapradāne paryasyati, tad yajamāno vratayati. yajño vai yajamāno, yajña eva tad yajñaṃ pratiṣṭhāpayaty; evaṃ nu hāpy ete 'nūyājāḥ samanvāgacchanti.

In diesem Stücke wird der Brauch erörtert, daß man die von dem Gastopfer übriggebliebene Butter erhitzt und zu der Vratamilch hinzugießt, vgl. CH. § 55 und § 45, Bem. 9, und ŚBr. III. 4. 2. 15. Gewissermaßen ersetzt diese Handlung die Nachopfer des Gastopfers, das ja mit der Iḍā-Zeremonie abschließt (vgl. Nr. 53). Die Zusammensetzung *sam-anu-ā-gacchati* war bis jetzt nur aus buddhistischen Texten zu belegen.

57. Die Upasads.

tad vā idam anvāhuḥ: śiro vā etad yajñasya yad ātithyaṃ, grīvā upasadas; tasmād yad evātithyaṃ[1] barhir[1] bhavati tatra[2] stīrṇam eva,[2] tad upasadāṃ barhir bhavati; tasmād yad eva śīrṣan keśā jāyante, tair uveva grīvāś channā bhavanti.

‚Da sagt man nachträglich: „Das Gastopfer ist der Kopf des Opfers, die Upasads sind der Nacken. Deshalb gilt die Streu, die beim Gastopfer verwendet und bei dieser Gelegenheit hingestreut worden ist, auch für die Upasads. Darum ist der Nacken bedeckt durch dasselbe Haar, das auf dem Kopfe wächst.‘

Die Stelle, zu welcher hier das Anvākhyāna gegeben wird, stimmt genauer mit Ait. br. I. 25. 1 als mit TS. VI. 2. 1. 4 überein. Ich mache auf den Sandhi *uveva* (*u eva*) aufmerksam, vgl. Acta Orientalia II, S. 153. Dieser Sandhi einige Male in TS. und TBr., oftmals in Baudhāyana.

58. Fortsetzung; anschließend; neuer Abschnitt.

vyṛddhaṃ vā etad yajñasya yad upasado: na prayājā ijyante (nā)nūyājāḥ. katham etat prāṇaṃ panthānam āpadyata iti. sīda

---

[1] Die Vyākhyā zitiert mit *ātithyabarhir*. L. vielleicht *ātithye*.

[2] So vermutlich nach Anweisung der Vyākhyā; *tadīrṇam eva* die Hs.

hotar iti catvāry akṣarāṇi, sīda hotar iti catvāri vāva;[1] *tāny aṣṭau saṃpadyante; 'ṣṭāv akṣarāṇi prathamasyā upasada, evaṃ dvitīyasyā, evaṃ tṛtīyasyai; tāni caturviṃśatiḥ saṃpadyante; caturviṃśatyakṣarā gāyatrī, prāṇo gāyatrī, panthā gāyatry; evaṃ nu haitat prāṇaṃ panthānam āpadyate; tasmāt sīda hotar ity evaitasya kratoḥ pravara, etasyai saṃpade.*

‚Die Upasads sind ein vom Opfer unvollständiger Teil: es werden (bei diesen Feiern) weder Vor- noch Nachopfer verrichtet.[2] Wie kommt dieser (Teil des Somaopfers) zum Hauche, zum richtigen Wege? „Setz dich, Hotṛ"[3] sind vier Silben, „Setz dich, Hotṛ" sind ebenfalls vier;[4] das macht zusammen acht. Acht Silben treten (beim Pravara) der ersten Upasad auf, ebenso bei der zweiten, ebenso bei der dritten. Das macht zusammen vierundzwanzig. Die Gāyatrī hat vierundzwanzig Silben, die Gāyatrī ist der Hauch,[5] die Gāyatrī ist der Weg. In dieser Weise kommt dieser (unvollständige Teil des Opfers) zum Hauche, zum Wege. Deshalb ist die Formel: „Setz dich, Hotṛ" der Pravara dieses Opfers: um diesen guten Erfolg zu erzielen.'

59 a. Die Upasads, besonders die Formel TS. I. 2. 11. f.

chandāṃsy abruvan: pāpmānaṃ dhūnavāmahā iti; tāni tathety abruvan; tāni gāyatrīm abruvan: tvaṃ dhūnuṣveti; sādhūnuta; tat kṛtam abhavat;[6] *tāni triṣṭubham abruvan: tvaṃ dhūnuṣveti; sādhūnuta; sā tretābhavat; tāni jagatīm abruvan: tvaṃ dhūnuṣveti; sa dvāparo 'bhavat; tāny anuṣṭubham abruvan: tvaṃ dhūnuṣveti; sādhūnuta; sa kalir abhavat; tāny abruvann: agād vā asmat pāpmeti; te 'yā abhavaṁs, tad ayānām ayatvaṃ. tāni vā etāni vipāpmāni chandāṃsi. sa yasya ha vaśa(ḥ) syād, etāni hāsya vipāpmāni chandāṃsi vaṣaṭkāram aśnuvīrann. eṣa u ha vai śrotriyaḥ sapāpmā yo 'kṣair*

---

[1] *vāva* wäre unmittelbar vor *catvāri* zu erwarten. Ist vielleicht *caiva* zu lesen?

[2] Vgl. CH. § 52, Bem. 30.

[3] Diese Worte ersetzen den gewöhnlichen Pravara, ŚBr. III. 4. 4. 10, CH. § 52, Bem. 26.

[4] Drei Tage lang wird morgens und abends eine Upasad gehalten, ŚBr. III. 4. 4. 17.

[5] Vgl. ŚBr. VI. 4. 2. 5 und sonst.

[6] *°dhūnutatkṛtamabhavat.*

dīvyati, na hi tasya chandāṃsi sate; 'tha haiṣa vipāpmā yo 'kṣair na dīvyati, tasyo ha chandāṃsi sate;[1] *tasmān nu ha śrotriyo 'kṣair na dīvyeta. vipāpmā ha bhavaty asmiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca ya evaṃ veda.*

,Die Versmaße sprachen: „Wir wollen das böse Geschick von uns abschütteln." Damit erklärten sie sich einverstanden. Da sagten sie zur Gāyatrī: „Schüttle du dich ab." Sie schüttelte sich ab. Das (nl. das Abgeschüttelte) wurde das Kṛta. Da sagten sie zur Triṣṭubh: „Schüttle du dich ab." Sie schüttelte sich ab. Das wurde die Tretā. Da sagten sie zur Jagatī: „Schüttle du dich ab." Sie schüttelte sich ab. Das wurde der Dvāpara. Da sagten sie zur Anuṣṭubh: „Schüttle du dich ab." Sie schüttelte sich ab. Das wurde der Kali. Da sagten sie: „Das böse Geschick ist von uns gegangen." Es waren die Ayas daraus entstanden. Daher haben die Ayas ihren Namen.[2] Die Versmaße sind (seit dieser Zeit) ohne böses Geschick. Wer den Willen hat,[3] für den werden die Versmaße ohne böses Geschick den Vaṣaṭruf erreichen.[4] Mit bösem Geschicke behaftet ist der gelehrte Brahmane, der mit Würfeln spielt, denn ihm sind die Versmaße nicht zu Gutem. Der aber ist frei von Mißgeschick, der sich vom Würfelspiel enthält: ihm sind die Versmaße zu Gutem. Deshalb soll ein gelehrter Brahmane nicht mit Würfeln spielen. Ohne böses Geschick hier und im Jenseits ist, wer solches weiß.'

Die Stelle handelt noch immer von den Upasads und leitet die Behandlung der TS. I. 2. 11. f. gegebenen Formeln ein, wo die drei Metalle erwähnt werden. Das Wort *aya* habe ich unübersetzt gelassen, weil noch immer nicht feststeht, wie es wiederzugeben ist. Ich würde es mit ,Griff' übersetzen, vgl. Z. D. M. G. LXII, S. 123 fgg. Beim Worte ,Würfel' ist immer zu bedenken, daß mit den Nüssen der

---

[1] *śate.*

[2] Es ist wohl *agād* hier als Expletiv-Aorist zu *yāti* zu nehmen.

[3] Wie im Verfolg dargetan wird, hat jeder dies in seiner Macht, der sich vom Würfelspiel enthält.

[4] Die Metra, d. h. die in verschiedenen Versmaßen gedichteten Verse, werden ja beim Opfer durch den Vaṣaṭruf abgeschlossen.

Terminalia gespielt wird, daß also die Übersetzung ‚Würfel' nur ein Notbehelf ist.

59 b. Fortsetzung; anschließend.

taṃ te ca (dann folgt in der Kopie eine Lücke von einer halben Zeile) *ninnun vyabhinat; sa vibhītako*[1] *'bhavat; tasmād vā oṣadhayo 'dhi*[2] *palāyanta; tasmān nu haiṣa vṛkṣa*[3] *evānuvyaṃ.*[4] *te yad aśmāstair*[5] *aśmānam avidhyaṃs. tam ā—ya parīkṣantā-:*[6] *'sti nvā asmin bhogyam iti; te 'śmanaḥ kṛtādayo niramīmata. (te devāḥ)*[7] *kaler adhi sīsaṃ trapu lokam iti yat kiñ caitat sarvaṃ niramīmata. sa vai sa vajra eva niramīyatu;*[8] *tasya vā etasya vajrasya sarvam idam annam: asinaiva mṛdān kṛntanti, paraśunā vanaspatīn vṛścanty; anneno vā ete* (Lücke von etwa einer halben Zeile). *te devā abruvan: vajro vā ayaṃ niramāyi; katham enaṃ yajñe 'vayātayemeti.*[9] *te ('yasa) evāyāśayaṃ niramīmata, rajatād rajāśayaṃ haritād dharāśayam.*

Obschon dieses Stück sehr lückenhaft und hier und da verdorben ist, habe ich es dennoch aufgenommen. Es handelt über die Entstehung des Vibhītakabaumes, von welchem die anderen Bäume hinflohen, weshalb er minderwertig (*anuvyam*) ist. Das Wort *aśman* bedeutet hier wohl ‚Stein', d. h. ‚Kern der Früchte'. Nicht deutlich ist *kṛtādayaḥ*, wenn der Satz besagen soll: ‚aus seinem (nl. des Vibhītaka) Steine (d. h. Kerne) bildeten sie die Ayas, nl. das Kṛta und die anderen drei.' Ist der Nom. ein Fehler statt Akkus.? Was ist endlich *mṛdān*? ‚die reife Gerste'? oder ist einfach *yavān* zu korrigieren? Die Schlußworte deuten auf die Formel TS. I. 2. 11. f, wo von der im Eisen, der im Silber und der im Golde liegenden Gestaltung des Agni die Rede ist. Im Verfolg wird dann die Frage

---

[1] *vidītako.* [2] *bhi.* [3] *ṛkṣa.*

[4] So schlage ich zögernd vor statt *evanuvyam.* Über dieses Wort vgl. Introd. to Kāṇvīya ŚBr. III § 14.

[5] Der Akṣara *śmā* ist in der Kopie rot unterstrichen, d. h. daß die Lesung des Originals unsicher ist.

[6] Wie ist herzustellen? jedenfalls *paryaikṣantā.*

[7] So vermutungsweise ergänzt.

[8] *niramāyata.*

[9] Hat man *viyātayemeti* zu verbessern?

beantwortet, was unter diesen Gestaltungen zu verstehen sei, nl. ‚Erde, Luftraum (?), Sonne' und ‚Wasser, Kräuter, Bäume' und ‚Ṛkverse, Yajusformeln, Sāmangesänge' und ‚Brahmane, Kṣatriya, Vaiśya' und ‚Rinder, Ziegen, Rosse', so daß diese Upasads alles sind: *atro hopasada evedaṃ sarvaṃ bhavati yad idaṃ kiñ caitair ādeśaiḥ*. Zu diesen Schlußworten vgl. Nr. 21, 32, 66.

60. Die Upasadspenden, vgl. CH. § 52. b.

Dann folgt ein Anvākhyāna zu TS. VI. 2. 3. 1—2, in welchem dargetan wird, wie die Asuras durch die Upasads aus allem fortgestoßen wurden, in welches sie sich hineingedrängt hatten (ähnlich Ait. br. I. 23). Dann heißt es:

te vai devān āviśan; tān avāntaradīkṣayaivātmano 'dhi[1] *prāṇudanta; te 'vartiṃ pāpmānaṃ kṣudhaṃ brahmahatyāṃ pratyūhya palāyanta; te devā abruvann: ime vā avartiṃ kṣudhaṃ pāpmānaṃ brahmahatyāṃ pratyūhya palāyiṣata; katham etat syād iti. tam*[2] *etasyām āhutyām evāntaritaṃ*[2] *paryapaśyan; yā te agne 'yāśayā tanūr iti sruci sruveṇājyasthālyā adhy upasadam upahanti varṣiṣṭhā gahvareṣṭhety; ugraṃ vaco apāvadhīm iti madhyame paridhau sparśayati. brahmahatyā ha vā ugraṃ vaco, brahmahatyām apahate; tayā naḥ pāhi tasyās te svāheti juhoti; tveṣaṃ vaco apāvadhīm ity apakṣipaty; aśanayāpipāse ha vai kṣu(t), tamaḥ pāpmā tveṣaṃ vaco; 'śanayām eva tat kṣudhaṃ pāpmānaṃ brahmahatyām apahate; 'nābhyākhyāyukaṃ*[3] *hāsyākṣodhukaṃbhāvukaṃ bhavaty asmiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca ya evaṃ veda; tasmān nu haiṣaivaṃ hotavyā.*

‚Sie (d. h. die Asuras) drangen in die Götter ein, aber durch die verstärkte Weihe stießen sie dieselben von sich, und sie (die Asuras) flohen hin, nachdem sie die Not, das böse Geschick, den Hunger, den Brahmanenmord von sich abgestreift hatten. Da sagten die Götter: „Jene sind geflohen, nachdem sie die Not, den Hunger, das böse Geschick, den Brahmanenmord von sich abgestreift haben. Wie soll dies sein?" Da bemerkten sie, daß dieser (Brahmanenmord)

[1] *bhi.*

[2] Es ist *tām ... antaritām* zu vermuten, sc. *brahmahatyām*.

[3] °*khyāyikaṃ*.

in dieser Opferspende enthalten(?) war. Mit der Formel: „Deine eherne Gestalt, o Agni, die breite, in der Tiefe befindliche“ schöpft er (nl. der Adhvaryu) vermittelst der Sruvakelle (flüssige Butter) in die Juhū aus dem Butterfaß als Upasad(spende). Mit der Formel: „Das furchtbare Wort habe ich fortgeschlagen“ bringt er (die Juhū) mit dem mittleren Umlegeholz in Berührung. Das furchtbare Wort nun ist der Brahmanenmord; so schlägt er den Brahmanenmord von sich weg. Er gießt die Spende ins Feuer mit (dem Rest) der Formel: „durch diese Gestalt schütze uns; dieser deiner Gestalt, svāhā!“ und wirft mit der Formel: „Das furchterregende Wort habe ich fortgeschlagen“ (den gebrauchten Löffel) hinter sich. — Der Hunger ist Hunger und Durst, das furchterregende Wort ist die Finsternis, das böse Geschick. So schlägt er den Hunger, das böse Geschick, den Brahmanenmord von sich weg. Nicht der Verleumdung ausgesetzt, nicht von Hunger gequält ist in diesem Raume und im Jenseits, wer solches weiß. Darum soll diese Spende in dieser Weise dargebracht werden.‘

Ich bemerke, daß das Wort *avarti* bis jetzt nur aus der Ṛs. zu belegen ist. Dann mache ich auf den Aorist zu *palāyate* aufmerksam, vgl. Nr. 45, 53. Im allgemeinen stimmt dieses Anvākhyāna mit dem Wortlaut des Sūtra überein: *yā te agne 'yāśayā tanūr iti sruveṇājyasthālyā adhy upasadam upahanti varṣiṣṭhā gahvareṣṭhety; ugraṃ vaco apāvadhīm iti madhyame paridhau sparśayati; tayā naḥ pāhi tasyās te svāheti juhoti; tveṣaṃ vaco apāvadhīm ity apakṣipati.* Es ist dem Sūtra eigentümlich (vgl. Acta Orientalia II, S. 144, Fußnote), die Mantras so zu zitieren, daß erst der Anfang gegeben wird, dann der betreffende Ritus und dann der Schluß des Mantra. Da auch im Anvākhyāna so verfahren wird, bekommt man den Eindruck, daß das Anvākhyāna n a c h dem Sūtra verfaßt worden ist. Ferner ist das zweimal vorkommende *aśanayā* zu beachten (gewöhnlich *aśanāyā*) und das unbelegte *anabhyākhyāyuka*. Zu *akṣodhukaṃbhāvuka* vgl. Acta Orientalia IV, S. 12, oben. Nachträglich bemerke ich zu dieser Konstruktion, daß einmal auch die Taitt. Saṃhitā Derartiges hat: *anūrdhvaṃbhāvukaṃ yajamānasya syāt*, TS. II. 6. 5. 3. — Hier schließt die zweite ‚Daśikā‘.

61. Die Vedi; neue Daśikā eröffnend.

idaṃ vā anvāhur: asurāṇāṃ vā iyam agra āsīd . . . (TS. VI. 2. 4. 3—4) . . . *tad vedyai veditvaṃ*[1] *devā abruvan: dūrevyantarā vā ime lokā durgopāḥ; katham enān gopsyāma iti; ta imām eva vedim akurvatāntarikṣam uttaravediṃ divam uttaranābhim; ādityam evāsyā etaṃ*[2] *purastād goptāram akurvann āhavanīyaṃ; rudram evāsyā etam uttarato goptāram akurvann āgnīdhrīyaṃ dhiṣṇiyam; ajam evasyā etam ekapādaṃ paścād goptāram ākurvan gārhapatyaṃ; yamam evāsyā etaṃ dakṣiṇato goptāram akurvan mārjālīyaṃ dhiṣṇiyam; indram*[3] *evāsyā etaṃ madhyato goptāram akurvan hotur dhiṣṇiyaṃ; tā vā etā devatā evaṃ vibhaktā imāṃllokān gopāyanty; etāsāṃ devatānāṃ sāyujyaṃ salokatāṃ jayati* (*ya evaṃ veda*).

‚Da sagten die Götter: „Diese Räume haben einen weiten Zwischenraum und sind schwer zu behüten. Wie werden wir sie behüten?" Sie machten die Erde zur Vedi, den Luftraum zum Hochaltar, den Himmel zur Nabe des Hochaltars. Zum Behüter machten sie im Osten dieser (Vedi) die Sonne als Āhavanīya, im Norden den Rudra als Dhiṣṇiya des Āgnīdhra, im Westen den einfüßigen Bock als Gārhapatya, im Süden den Yama als Mārjālīya-dhiṣṇiya, in der Mitte den Indra als Dhiṣṇiya des Hotṛ. Diese Gottheiten sind es, die, so verteilt, diese Räume behüten. Die Gemeinschaft mit diesen Gottheiten gewinnt, wer solches weiß.'

Die Zusammensetzung *dūrevyantara* (ein Wort, wie aus der Stellung von *vai* hervorgeht) ist unbelegt.

62. Die Dhiṣṇiyas.

tad āhur: yat sarva evānya ṛtvijo dhiṣṇiyavanto, 'tha katama evādhvaryor dhiṣṇiya ity; āhavanīya iti ha brūyād; āhavanīyo ha vāvādhvaryor dhiṣṇiyas; tasmād āhavanīyam abhyāvṛtyāśrāyavati yathā svadhiṣṇiyam evam; eṣo 'dhvaryor dhiṣṇiya ity āhuḥ. — katama eva brahmaṇo dhiṣṇiya ity; udgāteti ha brūyād; udgātā ha vāva brahmaṇo dhiṣṇiyas; tasmād udgātāram abhyāvṛtyāste yathā sva-

[1] Soweit der mit TS. übereinstimmende Text. Vielleicht zu lesen: *veditvam iti; te devā.*

[2] *etat.* [3] *indriyam.*

dhiṣṇiyam evam; eṣa brahmaṇo dhiṣṇiya ity āhuḥ. — katama evodgātur dhiṣṇiya ity; āditya iti ha brūyād; ādityo ha vāvodgatur dhiṣṇiyas; tasmād udag āvṛtyodgātodgāyati yathā svadhiṣṇiyam evam; eṣa udgātur dhiṣṇiya ity āhuḥ. — katama eva sadasya(sya ca) dhiṣṇiyaḥ sarvasya ca sadasa iti; yajamāna iti ha brūyād; yajamāno ha vāva sadasyasya dhiṣṇiyaḥ, sa uvevetareṣāṃ sarveṣām; eṣa sadasyānāṃ dhiṣṇiya ity āhuḥ. — katama eva yajamānasya dhiṣṇiya iti; śraddheti ha brūyāc; chraddhā ha vāva yajamānasya dhiṣṇiyas; tasmād āhur aśraddadhānaṃ yajamānam: adhiṣṇiyo yajate, 'dhiṣṇiyo 'yaṣṭeti vā.

Obschon mehrere Opferpriester keinen Dhiṣṇiya (vgl. CH. § 99) besitzen, wird hier idealiter doch auch diesen einer zugewiesen. Der Dhiṣṇiya des Adhvaryu ist der Āhavanīya, daher dieser Priester, zum Āhavanīya hingewandt, den Āgnīdhra auffordert, sein *astu, śrauṣaṭ* hören zu lassen, so als ob dieses Feuer sein eigener Dhiṣṇiya wäre. Der Dhiṣṇiya des Brahman ist der Udgātṛ; darum sitzt dieser zum Udgātṛ hingewandt, wenn dieser mit den andern die Sāmans absingt. Der Dhiṣṇiya des Udgātṛ ist die Sonne, darum sitzt der Udgātṛ beim Singen nach Norden (*udag, udgātṛ*) gerichtet. Eine schwache Begründung! Der Dhiṣṇiya des Sadasya und aller anderen Personen, Nicht-Ṛtvijas, die im Sadas beisammen sind, ist der Opferherr. Dies wird von unserem Autor nicht näher begründet. Der Dhiṣṇiya endlich des Opferherrn ist die Opferwilligkeit; daher sagt man über einen Opferherrn, dem die Opferwilligkeit abgeht: ‚er verehrt die Götter, oder er hat die Götter verehrt, ohne Dhiṣṇiya seiend.' Im letzten Satz muß *dhiṣṇiya* auch die andere, in der Ṛksaṃhitā geläufige, Bedeutung haben, etwa: ‚fester Stand'.

Man beachte auch hier den Sandhi *uveva* = *u eva*.

63. Der Opferpfosten; anschließend; neuer Abschnitt.

idaṃ vā anvāhur: devāsurā saṃyattā āsan; te devā etaṃ yajñavajraṃ paryapaśyan yad yūpaṃ; tenāsurān aghnann iti. tatho evaitena vajreṇa yajamāno dviṣato bhrātṛvyān hanti. te 'surāḥ parājitā yantaḥ pitṛlokam āviśan; tān upareṇaiva pitṛlokāt prāṇudanta; te vā imaṃ lokam āviśan; tān y(ad) ūrdhvam uparād ā raśanāyās tenaivaināṃs tataḥ prāṇudanta; te vā oṣadhīr āviśan; tān raśanayai-

vauṣadhībhyo 'dhi prāṇudanta; te vā antarikṣalokam āviśan; tān yad ūrdhvaṃ raśanāyā ā caṣālāt tenaivaināṁs tataḥ prāṇudanta; te vai divilokam āviśan; tāṁś caṣālenaiva divilokāt prāṇudanta; te vā amuṃ lokam āviśan; tān yad ūrdhvaṃ caṣālād atiriktam etad yūpasya tenaivaināṁs tataḥ prāṇudantai-; 'vaṃ haivaibhyo lokebhyo yajamāno dviṣato bhrātṛvyān praṇudate.

Der kurze Inhalt ist, daß die von den Göttern besiegten Asuras ihre Zuflucht in den Pitṛloka nahmen; von hier stießen die Götter sie hinweg vermittelst des Upara, d. h. des in den Boden eingegrabenen Teiles des Opferpfahles. Von der Erde, wohin sich die Asuras darauf begaben, wurden sie vertrieben durch den Teil des Pfahles zwischen dem Upara und dem um den Pfahl gewundenen Seile. Da traten die Asuras in die Kräuter ein, von hier wurden sie durch das aus Gräsern gewundene Seil verstoßen. Aus dem Luftraum wurden sie durch den Teil des Pfahles vertrieben, der sich zwischen Seil und Aufsatz befindet, aus dem Diviloka durch den Aufsatz und aus jenem Raume (dem Himmel) durch den Teil des Pfahles, der noch über den Aufsatz hinausragt.

Das am Anfang gegebene Brāhmaṇa, zu welchem diese Erörterung als Anvākhyāna gilt, ist, soweit ich sehe, nicht in den Taittirīyatexten nachzuweisen. Beobachtung verdient der Gen.-Abl. *raśanāyāḥ*; sonst verwenden die Vādhūlatexte in solchem Falle den Dativ. Merkwürdigerweise wird hier ein Unterschied gemacht zwischen *diviloka* und *asau loka*.

64 a. Der Opferpfahl; anschließend.

tad vā idam anvāhuḥ: kadrūś ca vai suparṇī cātmarūpayor aspardhetām. sā suparṇī kadrūm abravīd: andha iti;[1] *sā kadrūḥ suparṇīm abravīt: paśyer vai*[2] *kila tvaṃ tad yad ahaṃ paśyāmīti. paśyeyaṃ hīti; tannokasyamānor iti*[3] *hābrūtāṃ; te vai te*[4] *ātmanor*

[1] *aghna iti* die Hs. Die obige Konjektur verdanke ich Herrn Dr. Dumont, den ich über diesen Passus fragte.

[2] *paśye vai.*

[3] So, wie es scheint, hoffnungslos verdorben, die Hs. Dr. Dumont schlägt vor: *tan nau kasyā mātiḥ iti* (*māti* ‚richtige Erkenntnis' = *avaccheda*, P. W.). Aber dann hätte man *katarasyā* erwartet.

[4] L. vielleicht *te vā etc.*

evāṃśam[1] *apajahrāte; sā kadrūḥ suparṇīm abravīd: aśvo 'yaṃ medhyas tiṣṭhati pāre samudrasya, tasyaiṣa*[2] *vālo lambate; paśyasy etā(ṃ)m iti; neti hovāca; yāṃ vai tāṃ brahmavādyam eva jigāyaiṣā ha vai sā pṛthivī yāntareṇāgnī;*[3] *eṣa eva sa samudro yad āhavanīya; eṣa eva so 'śvo medhyas tiṣṭhati pāre samudrasya yad yūpas, tasyaiṣa vālo lambate yad raśanā-; 'nandhaṃbhāvukaṃ hāsya bhavaty asmiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca ya evaṃ veda.*

,Da sagt man nachträglich: „Kadrū und Suparṇī stritten um ihre eigene Person[4] (d. h. wer bei Verlust der Wette die Sklavin der anderen sein sollte)." Da sprach Suparṇī zu Kadrū: „O du Blinde!"[5] Kadrū sprach zu Suparṇī: „Könntest du das erblicken, was ich erblicke?" „Gewiß könnte ich das." „Wer von uns beiden hat da die richtige Erkenntnis?"[6] so sagten sie. Da gingen sie die Wette um ihre eigene Person an.[7] Kadrū sprach zu Suparṇī: „Am jenseitigen Ufer des Ozeans steht dort ein zum Opfer bestimmtes Roß; dessen Schwanz hängt herab. Siehst du das?" „Nein", entgegnete sie (d. h. Suparṇī) (und damit hatte diese die Wette verloren). Sie, die sie (nl. Kadrū) da im Redestreite über die heiligen Dinge besiegt hatte,[8] ist die Erde,[9] die (sich als Vedi) zwischen den beiden Opferfeuern (befindet).[10] Der Āhavanīya ist der Ozean; das zum Opfer bestimmte Roß jenseits des Ozeans ist der Opferpfahl; dessen herabhangender Schwanz ist das (um den Pfahl gewundene) Seil. Nicht dem

---

[1] *evāṃśam.* [2] *tasyaiṣā.* [3] °*gnīm.*

[4] Soweit das zum Ausgangspunkt dienende Brāhmaṇa: TS. VI. 1. 6. 1.

[5] Unsicher; Dr. Dumont macht mich aufmerksam auf Suparṇādhyāya III. 6 (ed. Charpentier, S. 218), wo Kadrū von Suparṇī als ‚einäugige' angeredet wird.

[6] Diese Übersetzung ist nur eine Vermutung; sie beruht auf der Konjektur des Dr. Dumont.

[7] Das mag ungefähr die Bedeutung sein, vgl. J.A.O.S. XVIII, S. 32 (*tāv abravīd: aṃśam āharetam*), Pañc. br. XXI. 1. 2: *aṃśān āharanta* und ibid. XXV. 13. 3: *aṃśaṃ prāsyetām*; freilich hat der Vādhūlatext eine andere Präposition.

[8] Zur Konstruktion vgl. ŚBr. XIV. 6. 8. 1, 12: *na vai yuṣmākam imaṃ kaścid brahmodyaṃ jetā.*

[9] Das scheint darauf zu deuten, daß hier Suparṇī die Erde ist, während sie sonst dem Himmel gleichgesetzt wird.

[10] Vgl. *pṛthivī vai vediḥ* TBr. III. 3. 6. 2 und sonst.

Blindwerden in diesem und jenem Raume unterworfen ist, wer solches weiß.‘

In dem Schwarzen Yajurveda wird der eigentliche Wettstreit der Kadrū und Suparṇī nicht mitgeteilt. Unser Autor füllt hier diese Lücke aus, wobei ihm die Darstellung in ŚBr. III. 6. 2. 2—5 als Vorlage gedient haben mag. Ich mache wieder (vgl. zu Nr. 60) auf *anandhaṃbhāvuka* aufmerksam.

64 b. Fortsetzung; anschließend.

tad vā idam anvāhur: indro vṛtram ahan, taṃ vṛtro hataḥ ṣoḍaśabhir bhogair asinād iti. sa u ha vā etad evendro rūpam akuruta yad yūpasya; sa prāṅ anamat; tasya ye purastād bhogā āsan, tāṃs tatra viciccheda; sa pratyaṅṅ anamat; tasya ye paścād bhogā āsan, tāṃs tatra vicicchedai-; 'vaṃ haiva dviṣato bhrātṛvyasya skandhāṃsi vṛścati ya evaṃ veda.

‚Da sagt man nachträglich: „Indra tötete den Vṛtra. Ihn umschlang der erschlagene Vṛtra mit sechzehn Windungen.“[1] Da nahm Indra die Gestalt des Opferpfahles an; er bog sich nach vorne (d. h. nach Osten) und zerbrach die Windungen, die vorne waren; er bog sich nach hinten (d. h. nach Westen) und zerbrach die Windungen, die hinten waren. In derselben Weise haut, wer solches weiß, die Verästungen seines ihn hassenden Nebenbuhlers ab.‘

Was hat sich der Autor bei *skandhas* gedacht? ‚Schulter‘ ist wohl nicht gut möglich, weil dann der Dual zu erwarten wäre.

64 c. Fortsetzung; anschließend; neuer Abschnitt.

tad vā idam anvāhur: devā vai saṃsthite some pra sruco 'haran . . . (TS. VI. 3. 4. 9) . . . *juhoti svarum, ayajñaveśasāyeti. sa u ha vā eṣa eva yajamāno yad yūpaḥ, suvargo loka āhavanīyas; taṃ yad āhavanīye 'nupraharati, yajamānam eva tat suvarge loka āhavanīya ādadhāti. tad āhuḥ: tiṣṭhed evaiṣa; etad vai suvargasya lokasyākramaṇaṃ yad yūpa; etad evākramaṇaṃ kṛtvā suvargaṃ lokam abhyetīti; yatarad u haivainayoḥ katarac ca kuryāt, tat samṛddham.*

Das Gewöhnliche ist, daß nach Beendigung des Tieropfers der Opferpfahl stehen bleibt, es gibt aber welche, die ihn ins Feuer werfen,

[1] Soweit die TS. (V. 4. 5. 3).

vgl. ŚBr. III. 7. 1. 29. So heißt es im Vādhūlasūtra selber: *atra* (d. h. nach dem Opfer des Svaru, vgl. Āp. śrs. VII. 27. 4) *yūpam anupraharati yady anuprahariṣyanto bhavanti.* Auch nach dem Anvākhyāna kann man beides machen: ‚Was von beiden man tut, es bringt Wohlstand‘, da man ja, wenn man auf der einen Seite den Pfahl in den Āhavanīya wirft, der dem Himmelsraume gleichzusetzen ist, den Yajamāna, der dem Pfahle gleichsteht, in den Svarga kommen läßt; auf der anderen Seite aber ist der Pfahl ein Mittel zum Ersteigen des Svarga, so daß der Yajamāna ebenfalls diesen Raum erreichen wird, wenn der Pfahl stehen bleibt.

64 d. Fortsetzung; die Beschaffenheit des Pfahles; anschließend.

tad vā idam anvāhur: yajñena vai devāḥ suvargaṃ lokam āyan . . . (TS. VI. 3. 4. 7) . . . *tad yūpasya yūpatvam iti. tad āhur: ṛjur eva yūpaḥ syād, ṛjunā vai devāḥ suvargaṃ lokam āyann iti. sa u ha vā eṣa eva yajamāno yad yūpaḥ; sa yathemāni puruṣasyāṅgāparūṃṣy ānatopa(natā)ny, evaṃ haiṣa ānatopanataḥ syād, yajamānas tu harjuḥ syāt; tenarṣayo yājayitāro 'py etarhi suvargaṃ lokaṃ prajānanty; eṣa u ha tv*[1] *ayupito*[1] *yajño yathainaṃ vrajinam apahārakaṃ yājayanti, tenarṣayo yājayitāro 'py evaitarhi suvargaṃ lokaṃ na prajānanti.*

Der zitierten Taittirīyastelle wird also das folgende Anvākhyāna beigefügt: ‚Gerade soll der Opferpfahl sein, denn durch den geraden (Pfahl) kamen die Götter in den Himmelsraum. Der Opferpfahl nun ist der Opferherr. Wie die Glieder und Gelenke des menschlichen Körpers eingebogen und hergebogen sind, so soll der Pfahl eingebogen und hergebogen sein;[2] der Opferherr dagegen sei gerade.[3] Durch diesen (Pfahl) erkennen die Seher, wenn sie für einen als Opferpriester auftreten, auch jetzt den (Weg zum) Himmelsraum.‘

Den Rest dieses Stückes lasse ich unübersetzt, da er zu viele Schwierigkeiten enthält. Zu *aṅgāparūṃṣi* vgl. TS. II. 5. 6. 1.

---

[1] ? *tvcyuvito.*

[2] ŚBr. XI. 7. 3. 3: *atha ya eṣa ānata upariṣṭād upanato madhye so 'nnasya rūpam.*

[3] Gedankengang und Zusammenhang?

64 e. Fortsetzung; die Holzsorten für den Pfahl; anschließend.
tad vā idam anvāhur: vaṣaṭkāro vai gāyatriyai śiro 'cchinat; tasyai rasaḥ parāpatat; sa pṛthivīṃ prāviśat; sa khadiro 'bhavat;[1] *tasmāt khādira eva yūpaḥ syāt. — tṛtīyasyām ito divi soma āsīt; taṃ gāyatry āharat; tasya parṇam achidyata; tat parṇo 'bhavat; tat parṇasya parṇatvaṃ;*[2] *tasmāt pālāśa eva yūpaḥ syād. — devā vai khalaṃ kṛtvorjaṃ vyabhajanta; tata udumbara udatiṣṭhad; ūrg vā udumbaras; tasmā(d audumbara eva yūpaḥ syād. — asau vā ādityo yato 'jāyata) tato bilva udatiṣṭhat*[3] *pratyakṣaṃ yūpas; tasmād bailva eva yūpaḥ syād. — rohitakeno vai devā suvargaṃ lokam ārohaṁs; tad rohitakasya rohitakatvaṃ; tasmād rauhitaka*[4] *eva yūpaḥ syāt. — khādireṇo vai devā asurāṇāṃ vāmaṃ vasv akhidann; evam u haine-naivaṃvid yajamāno dviṣato bhrātṛvyasya vāmaṃ vasu khidati; tasmāt khādira eva yūpaḥ syāt.*

In diesem übrigens leicht verständlichen Anvākhyāna ist nur *khala* unsicher, das doch wohl kaum ‚Dreschtenne' bedeutet. Der Schluß hat Ähnlichkeit mit ŚBr. III. 6. 2. 12, wo *ākhidati* statt des oben gefundenen *khidati* vorkommt. Zu den Holzsorten vgl. Āp. śrs. VII. 1. 16 mit den Bemerkungen in meiner Übersetzung.

65 a. Die Beschaffenheit des dem Agni und Soma zu opfernden Ziegenbocks; anschließend; neuer Abschnitt.

agnīṣomābhyāṃ vai praṇīyamānābhyāṃ prajāpatir annaṃ nāvindat; tau tam evātsyato rūpe(ṇānvāgacchetāṃ; sa etam agnīṣomīyaṃ paśum a)paśyat;[5] *tam ālabhata; tasya lomnaiva lomāspṛṇuta tvacā tvacaṃ māṃsena māṃsam asthnāsthi majjayā majjānaṃ śuklena śuklaṃ. tasmān nu haiṣa ātmanvī sarvāṅga āṇḍīvalaḥ syād yad agnīṣomīyaḥ paśur: ātmasparaṇa*[6] *iva hi.*

‚Für Agni und Soma, als sie vorwärts geführt wurden, fand Prajāpati keine Speise. Da kamen sie zu ihm heran wie um ihn zu

---

[1] Soweit TS. III. 5. 7. 1. [2] Soweit TS. l. c.
[3] Soweit das zum Teil von mir ergänzte Brāhmaṇa: TS. II. 1. 8. 1—2.
[4] *rohitaka.*
[5] So vermutungsweise von mir ergänzt.
[6] °*sphuraṇa.*

fressen. Da erschaute er den dem Agni und Soma darzubringenden Bock; diesen schlachtete und opferte er (ihnen). Durch dessen Haar kriegte er (nl. Prajāpati) sein Haar frei, durch dessen Haut seine Haut, durch dessen Fleisch sein Fleisch, durch dessen Knochen seine Knochen, durch dessen Mark sein Mark, durch dessen Samen seinen Samen. Deshalb soll dieser Bock im Besitze eines (normalen) Rumpfes[1] und im Besitze aller seiner Gliedmaßen sein und unverschnitten. Denn er ist sozusagen ein Mittel, wodurch der Opferherr seine eigene Person frei kriegt.‘

Hier scheint *śukla* mit *śukra* gleichwertig zu sein. Zu *āṇḍīvala* vgl. Acta Orientalia II, S. 158. Vgl. auch unten, Nr. 109.

65 b. Fortsetzung; der Agnīṣomabock entspricht dem Somaopfer; anschließend.

ta(sya vā etasyāgnīṣomīyasya paśor vapā prātaḥ)savanasya[2] *rūpaṃ, puroḍāśo mādhyandinasya savanasya rūpaṃ, havis tṛtīyasavanasya rūpaṃ, tad (d)hy etad ṛjīṣasya rūpaṃ yad*[3] *asthīni,*[3] *somasyaitad rājño rūpaṃ yan māṃsaṃ. sa vā eṣo 'gniṣṭomasaṃmito yad agnīṣomīyaḥ paśuḥ.*

‚Das Netz dieses (am Tage vor der Agniṣṭomafeier zu opfernden) für Agni und Soma bestimmten Bockes entspricht dem Morgendienste; der (anläßlich dieses Bockopfers darzubringende) Opferkuchen entspricht dem Mittagsdienste; das Opfer des Havis (d. h. der zu opfernden Stücke des Opfertieres) entspricht dem Nachmittagsdienste, denn sein Gebein entspricht den Somatrestern, sein Fleisch dem Soma selber. So entspricht dieses Opfertier dem Agniṣṭoma.‘

65 c. Fortsetzung; das Tieropfer ist auf Indra zugespitzt; die Stokiya-Rezitation.

tasyaikādaśa prayājā ekādaśānūyājā ekādaśopayajo; dvāv āghārau dvāv ājyabhāgau vapai(va) pañcamī; puroḍāśaś ca puroḍāśasya ca sviṣṭakṛd dhaviś ca vasāhomaś ca vanaspatiś ca haviṣaś

---

[1] So meine ich *ātmanvin* übersetzen zu müssen, die Vyākhyā zum Sūtra deutet es als *māṃsala*.

[2] So etwa dürfte zu ergänzen sein.

[3] *yadasthīti.*

ca sviṣṭakṛt, tāni ṣa(ṭ sampadyante);[1] *tāny ekādaśa sampadyante; trayastriṃśat pūrvāṇi; tāni vā etāni catuścatvāriṃśat sampadyante; catuścatvāriṃśadakṣarā triṣṭup; traiṣṭubho vā indra; indram evainā etad abhi sampādayati. tasmād āhur yaś caivaṃ veda yaś ca na: triṣṭubho 'nubrūhi,*[2] *traiṣṭubhena chandasā . . .*[3] *ha. — stokebhyo 'nubrūhīti; ṣaḍ anvāha; ṣaḍ vā ṛtava, ṛtuṣv eva vṛṣṭiṃ dadhāti; tasmād ṛtavo vṛṣṭiṃ bibhrati, tasmād ṛtūn vṛṣṭir bibharti, tasmād ṛtuṣu varṣati, yasmād evam etad yajñe kriyate.*

,In diesem Tieropfer sind enthalten elf Voropfer, elf Nachopfer, elf Zuopfer; die zwei Āghāras, die zwei Butterteile und das Opfer des Netzes an fünfter Stelle; dann der Opferkuchen, die Sviṣṭakṛtspende des Opferkuchens, das Havis (d. h. das Opfer der vom Tiere abgeschnittenen Stücke), die Vasāspende, die Spende für Vanaspati und die Sviṣṭakṛtspende des Havis. Das (nl. die zuletzt genannten Spenden) macht zusammen sechs und (zusammen mit den fünf unmittelbar davor genannten): elf. Dreiunddreißig belaufen die zuerst (am Anfang dieses Abschnittes) aufgezählten. Alles zusammen macht das vierundvierzig.[4] Der Triṣṭubhvers hat vierundvierzig Silben, Indra ist Triṣṭubhartig:[5] mit Hinblick auf Indra bringt er dadurch diese (Anzahl Spenden) zustande. Darum sagt man, ob man es weiß oder nicht weiß: „Rezitiere Triṣṭubhverse als Einladungsverse" und „Rezitiere zu den (vom Netze herabfallenden) Tropfen." Er rezitiert sechs Verse: sechs Ṛtus gibt es. Er bringt den Regen in die Ṛtus. Deshalb tragen die Ṛtus den Regen, deshalb trägt der Regen die Ṛtus, deshalb regnet es in den Ṛtus. Darum wird dies im Opfer in dieser Weise verrichtet.'

Die zweite Hälfte ist mir nicht überall deutlich; besonders *yasmād* am Ende befremdet. Hat man einfach *tasmād* herzustellen?

---

[1] Vielleicht fehlt noch etwas mehr als ich ergänzt habe.

[2] L. *anubrūhīti.*

[3] Nach der Kopie sollten etwa vier Akṣaras fehlen. L. vielleicht einfach *chandasānvāha.*

[4] D. h. also: $11 + 11 + 11 + 2 + 2 + 1 + 6 = 44$.

[5] So oft, z. B. im Kauṣ. br. III. 2.

Nach dieser Vermutung habe ich übersetzt, vgl. aber Nr. 82. Über die sechs Verse, die über den herabträufelnden Fetttropfen rezitiert werden, vgl. Schwab, Altind. Tieropfer, § 79.

66. Das Opfer des Netzes; anschließend; neuer Abschnitt.

athāto vapāyā eva. sa yad ājyenopastṛṇīte, 'yaṃ haiva sa loko; 'tha yad dhiraṇyaśalkaṃ prāsyaty, agnir[1] *haiva so; 'tha*[1] *yad vapāṃ saṃpralumpaty, abhram u haivāsyaitad vṛṣṭir evā-; 'tha yad upariṣṭād dhiraṇyaśalkaṃ prāsyaty, asāv u haiva sa ādityo; 'tha yad upariṣṭād ājyenābhighārayaty, asāv u haiva sa loko; 'tro ha vāvedaṃ*[2] *sarvaṃ bhavati yad idaṃ kiñ caitair ādeśaiḥ.*

‚Jetzt (die Spekulation)[3] über das Netz. Die Unterlage von Schmalz (in der Opferkelle, in welche das Netz wird gelegt werden) ist dieser Raum (d. h. die Erde); das Stückchen Gold (das er über das Schmalz legt) ist Agni; das Fortnehmen des unzerteilten Netzes ist ihm das Gewölk: der Regen; das oberhalb (des Netzes) gelegte Stückchen Gold ist die Sonne; das darüber ausgegossene Schmalz ist jener Raum (d. h. der Himmel). So befindet sich hier (d. h. in diesem so behandelten Netze) alles, was es hier (in der ganzen Schöpfung) gibt, nach diesen Betrachtungen.‘

Zur Erläuterung füge ich die einschlägige Stelle des Sūtra bei: *ājyaṃ ca hiraṇyaśalkaṃ ca vapāyā upastṛṇīte . . .; sruveṇa vapāṃ saṃpralupya hiraṇyaśalkena caivājyena copariṣṭād abhighārayati.* Statt *saṃpralumpati*, das in dieser Bedeutung bis jetzt unbekannt war, verwendet Baudh. IV. 4 : 120. 3 *samavalumpati.* Die Schlußworte *etair ādeśaiḥ* auch sonst: Nr. 32 s. f., 59 s. f.

67. Die Manotāspende; anschließend.

te devā agnīṣomāv a(bru)vann: apy eva vayam etasya haviṣaḥ prāśnīmeti; neti somo 'bravīt; so 'gnir abravīn: mayi manāṃsy āvayadhvaṃ, mām anv etasya haviṣaḥ prāśnīteti; te 'gnau manāṃsy āvayanta, tam anv etasya haviṣaḥ prāśnan. sa yad āha: manotāyai haviṣo 'vadīyamānasyānubrūhīty, atro[4] *haivāsyaitā devatāḥ prā-*

---

[1] So zögernd emendiert: *agnir ha vatso 'nā* die Hs.

[2] *vaivedaṃ.* [3] Es ist *mīmāṃsā* hinzuzudenken.

[4] Unsicher, da die Hs. hat: °*brūhīty agnir atro hai*°.

śnanty. — āgneyyīr anvāhā-: 'gnau[1] *hi manāṁsy āvayanta; triṣṭubho 'nvāha: traiṣṭubhaḥ paśur; dvādaśānvāha: dvādaśa māsāḥ saṃvatsaras; trayodaśānvāha: trayodaśa māsāḥ saṃvatsaraḥ. sa yatarā u haiva katarāś cānvāha, tāḥ saṃvatsaram evābhi saṃpadyante. — tad āhuḥ: kiṃ manoteti. vāg vai manotai-, 'ṣā ha vai manasy otā; tan manotāyai manotātvam.*

‚Die Götter sagten zu Agni und Soma: „Auch wir wollen von dieser Opfersubstanz genießen." „Nein", erwiderte Soma. Aber Agni sprach: „Fixiert euren Geist in mich,[2] so sollt ihr nach mir von dieser Opfersubstanz genießen." Sie fixierten ihren Geist in Agni und genossen nach ihm von dieser Opfergabe. Dadurch, daß er (d. h. der Adhvaryu) sagt: „Sage die Einladungsverse für Manotā zu der abzuschneidenden Opfergabe", genießen hier die Götter von dieser Opfergabe.[3] — Er (der Hotṛ, der Maitrāvaruṇa) rezitiert Verse, die an Agni gerichtet sind: in Agni hatten sie ja ihren Geist fixiert. Er rezitiert Triṣṭubhverse: das Opfertier ist triṣṭubhartig. Er rezitiert zwölf Verse: das Jahr umfaßt zwölf Monate. Er rezitiert dreizehn Verse:[4] das Jahr umfaßt (eventuell auch) dreizehn Monate. Wie viele Verse immer (nl. 12 oder 13) er rezitiert, diese (Verse) kommen dem Jahre gleich. — Da sagt man: „Was ist die Manotā?" „Manotā ist das Wort, dieses ist ja im Geiste (*manas*) fixiert (*otā*).[5] Daher der Name Manotā."'

68. Das Pṛṣadājya, mit welchem die Opferstücke begossen werden; anschließend.

athātaḥ pṛṣadājyasyaiva. sa u ha vā eṣa eva viśvarūpo graho gṛhyate yat pṛṣadājyaṃ; sa yad ājyasyopastṛṇīta, ajyaṃ nv eva ha tad; atha yad dadhno gṛhṇīte, somo haiva sa rājā. sa yad ājyasyopastṛṇīte, tasmāt tāmraṁ striyam ṛtviyaṃ vindaty; atha yad dadhno

[1] Wieder etwas unsicher, die Hs. hat: *anvāha hohi manāṁsy*; l. vielleicht: *anvāha hotāgnau hi* usw.

[2] *āvayati*, Partiz. *ota*, zur Erklärung von *manotā*; vgl. ŚBr. III. 8. 3. 14, Ait. br. II. 10. 5.

[3] Vgl. Schwab, Altind. Tieropfer, § 95.

[4] Dies ist das Gewöhnliche, nl. ṚS. II. 1. 1—13 (Triṣṭubhverse).

[5] Vgl. Ait. br. II. 10. 5: *vāg vai devānāṃ manotā, tasyāṃ hi teṣāṃ manāṃsy otāni.*

gṛhṇīte, tasmāc chukraṃ puṃso vṛṣṇiyaṃ bhavati. sa yad ājyena purastāc copariṣṭāc cābhighārayati, tasmāt paśuṃ jāyamānam ubhayato rudhiram anujāyate yaṃ eva kaṃ ca.

‚Jetzt die Spekulation über die „gesprenkelte“ Butter (d. h. das Gemisch von Schmalz mit saurer Milch). Indem man die gesprenkelte Butter schöpft, schöpft man einen allgestaltigen Schoppen. Durch die Unterlage von Schmalz ist sie (nl. die gesprenkelte Butter) Schmalz; durch das Hinzuschöpfen von saurer Milch ist sie der Soma. Dadurch, daß er Schmalz als Unterlage schöpft, dadurch befällt das Weib die dunkelrote monatliche Reinigung, und dadurch, daß er saure Milch schöpft, hat der Mann den hellen Samen. Dadurch, daß er vorher (d. h. vor dem Aufgießen der sauren Milch) und nachher Schmalz eingießt, dadurch entfließt vor und nach der Geburt Blut, wenn ein Tier, von welcher Art immer, geboren wird.‘

Zur Bereitung des Pṛṣadājya ist u. a. Baudh. IV. 3 : 112. 13 fgg. zu vergleichen. Daß dieser Graha ‚allgestaltig‘ genannt wird, dürfte auf dem Spruch Vāj. S. V. 35: *jyotir asi viśvarūpam* beruhen, mit welchem nach ŚBr. III. 6. 9. 6 die gesprenkelte Butter hergestellt wird. *vṛṣṇiya* in dieser Bedeutung auch in der Ath. Saṃh. (s. P. W. in voce).

69. Abschluß des Tieropfers; anschließend.

tad āhuḥ: kā paśoḥ saṁstheti. sa yat pṛṣadājyena hṛdayam uttamaṃ kṛtvābhighārayati saṃ te manasā mana ity, eṣā ha vāva[1] *paśoḥ saṁsthā-, 'trasaṁsthitena hainena caraty evaṃvit. sa yo ha vā evaṃvidam etasmin kāle ceṣṭantam upa vā mīmāṃsetānu vā vyāharet, taṃ brūyād: yathā śāriḥ pūrvo(t)patitā anupravidhyet, tā nādhmāyāt, tādṛk tat, tvam evaitām ārtim āriṣyasīti;*[2] *śaśvad dha tathaiva syād yathainaṃ brūyāt. tasmān nu ha yajñasyāvid eva syān nopadraṣṭā.*

‚Da sagt man: „Was ist der Abschluß des Tieropfers?“ Indem er, das Herz zu oberst legend, es mit der gesprenkelten Butter mit der Formel: „Dein Geist sei mit dem Geiste“ begießt, ist dies der Abschluß des Tieropfers. Wer solches weiß, verfährt mit dem hier abschließenden Tieropfer. Und wenn einer zu diesem Augenblicke

[1] *vaiva.* [2] *ariṣyasīti.*

(des Opfers) es auf denjenigen, der solches wissend verfahren würde, entweder es abgesehen hätte oder ihn verfluchen wollte, so sollte er zu ihm sagen: „Wie man hinter den zuvor abgeschossenen Pfeilen (einen anderen Pfeil) abschöße und diesen nicht durchbohren könnte, so verhält es sich hiermit: du selber wirst in dieses Unglück geraten.“ Gewiß würde es ihm so ergehen, wie er ihm gesagt hätte. Deshalb soll man ein des Opfers Kundiger, nicht ein (bloßer) Zuschauer sein.‘

In diesem Stücke ist einiges unsicher. Zuerst die Bedeutung von *saṃsthā*; die gewöhnliche Bedeutung ‚Abschluß‘ scheint weniger zu passen, da die hier erwähnte Handlung nicht den Schluß des Opfers bildet, vgl. Āp. VII. 2. 3. 7. Bemerkenswert ist *śārī*, das hier sicher ‚Pfeil‘ bedeutet, wie Sāyaṇa zu ṚS. I. 112. 16 das Wort deutet. Die Übersetzung von *ādhmāyati*, das sonst ‚aufblasen‘ bedeutet, ist nur ein Versuch. Der Schluß des Stückes wieder wie Nr. 28. d.

70. Das übernächtige Wasser; anschließend; neuer Abschnitt.

idaṃ vā anvāhur: devā vai yajñam āgnīdhre vyabhajanta; tato yad atyaśiṣyata tad abruvan: vasatu nu na idam iti; tad vasatīvarīṇāṃ vasatīvarītvam[1] *iti. sa u ha vā eṣa eva yajño yad graho vāsatīvaras; taṃ yad etayā vācarcā gṛhṇāti, yajño vai vāg, yajñenaiva tad yajñaṃ gṛhṇāti; haviṣmatīr imā āpa ity ājyaṃ nv eva ha tad; ahaviṣmān devo adhvara iti puroḍāśo haivaiṣa; haviṣmāṁ ā vivāsatīti savanīyo haivaiṣa paśur; haviṣmāṁ astu sūrya iti somo haiva sa rājā-; 'mṛtaṃ vā āpo, yajño vasatīvarīs, taṃ yad etayā vāc(arcā)-nuṣṭubhā gṛhṇāty, amṛtaṃ vai vāg, amṛtenaivainaṃ tad amṛtaṃ karoti-; 'ndrāgniyor bhāgadheyī (stheti navākṣarāṇi, mitrāvaruṇayor bhāgadheyī)*[2] *sthety ekādaśa, viśveṣāṃ devānāṃ bhāgadheyī sthety ekādaśa; tāni vā etāni ekatriṃśat saṃpadyante; yajñe jāgṛteti pañca; tāni vā etāni ṣaṭtriṃśat saṃpadyante; ṣaṭtriṃśadakṣarā bṛha[tī]ty, amṛtaṃ vā āpaḥ, suvargo loko bṛhatī; taṃ yad etair yajurbhi(r grahaṃ gṛhītvā)bhir*[3] *adbhir yajamānaṃ pariharaty, amṛtenaivainaṃ tat paribṛḍhaṃ*[4] *suvarge loka etasyāṃ bṛhatyām ādadhāti.*

---

[1] So, °*varītvam* die Hs., nicht °*varitvam*, wie Weber hat.

[2] Die Kopie hat keine Lücke, aber zweifellos muß so eingeschaltet werden.

[3] So die Lücke vermutungsweise von mir ergänzt. [4] *parivṛḍhaṃ*.

Dieses Anvākhyāna zu TS. VI. 4. 2. 1 lautet also:

‚Dieser Schoppen des übernächtigen Wassers ist das (Soma)-Opfer. Indem er ihn mit diesem Worte, mit (diesem) Verse schöpft, so schöpft er, da das Wort das Opfer ist, das Opfer mit dem Opfer. Der Versteil: „Reich an Opferspeise ist dieses Wasser" ist das Schmalz; der Versteil: „Reich an Opferspeise ist das göttliche Opfer" ist der Opferkuchen; der Versteil: „Reich an Opferspeise sucht er zu gewinnen" ist der Opferbock des Somatages; der Versteil: „Reich an Opferspeise sei die Sonne" ist der König Soma. — Das Wasser ist Nektar, das übernächtige Wasser ist das Opfer: indem er dieses mit diesem Verse, (diesem) Worte, (dieser) Anuṣṭubh schöpft, macht er, da das Wort Nektar ist, es (das Opfer) durch Nektar zu Nektar. — Die Formel: „Du bist Indras und Agnis Anteil" umfaßt neun Silben. Die Formel: „Du bist der Anteil von Mitrāvaruṇa" umfaßt elf Silben. Die Formel: „Von allen den Göttern bist du der Anteil" umfaßt elf Silben. Das macht zusammen einunddreißig. Die Formel: „Wacht überm Opfer" umfaßt fünf. Das alles zusammen macht sechsunddreißig. Das Bṛhatīmetrum hat sechsunddreißig Silben, das Wasser ist Nektar, die Bṛhatī ist der Himmelsraum. Indem er den Schoppen mit diesen Formeln schöpft und dann dieses Wasser um den Opferherrn herum trägt, stellt er den durch Nektar gestärkten Opferherrn in den Himmelsraum: in diese Bṛhatī.'

Die Formeln sind TS. I. 3. 12. a, c, d.

71. Die Formel TS. I. 2. 2. n; anschließend.

graho vai gṛhītas tiṣṭhati yajamāno 'sāv eva kṛṣṇājine;[1] *sa vai rājñā saṃgacchate, graho graheṇa samāgacchaty; abhi ca rājānaṃ sunvanti juhvati ca. kva tato yajamāno rājñā*[2] *vyāvartata iti. svāhā yajñaṃ manasā svāhā dyāvāpṛthivībhyāṃ svāhoror antarikṣāt svāhā yajñe 'dhi yajñaṃ visṛja ity aṅgulīr utpicaty; atro ha yajamāno rājñā vyāvartate, 'tro haiva yajñe yajamānaṃ vasatīvarīṣv apisṛjati, kevalam uveva tato yajamānam abhi sunvanti juhvati, yajamāno haiva nāmāto bhavati.*

---

[1] *kṛṣṇājinaṃ*, vgl. aber Nr. 49. [2] *rājño.*

Obschon die Worte eine Übersetzung zulassen, ist der eigentliche Sinn dieses Stückes mir dunkel. Ich übersetze: ‚Wie ein geschöpfter Schoppen steht dort der Opferherr auf dem schwarzen Antilopenfelle. Er trifft mit dem Soma zusammen: es ist ein Schoppen, der mit einem Schoppen zusammentrifft. Man keltert den Soma und opfert ihn. „Bei welcher Gelegenheit trennt sich der Opferherr von dem Soma?“ Mit der Formel: „Svāhā! das Opfer im Geiste, svāhā! von Himmel und Erde, svāhā! vom weiten Luftraum, svāhā! lasse ich das Opfer in das Opfer frei“[1] streckt er die Finger aus (bis jetzt hatte er die Fäuste geballt): hier ist es, daß der Opferherr sich von dem Soma trennt. Zu diesem Zeitpunkt des Opfers fügt er (nl. der Adhvaryu) den Opferherrn dem übernächtigen Wasser bei. Bloß mit Hinblick auf den Opferherrn keltert und opfert man den Soma von nun an, von nun an heißt er bloß der Opferherr (und wird nicht mehr als Vratya angeredet).‘

Hier wiederum der Sandhi *uveva*, und *utpicati*, worüber Acta Orientalia I. 10, II. 163 zu vergleichen ist.

72. Die Formel TS. III. 1. 7. 1; anschließend; neuer Abschnitt.

tad āhuḥ: katham chandomayam ṛtvijo yajñamukhe yajamānaṃ kurvantīty. āsanyān mā mantrāt pāhi kasyāś cid abhiśastyā iti purā prātaranuvākāj juhuyād. brahma ha vā āsanyo mantras; tad vā etad yajuḥ ṣoḍaśakalaṃ, ṣoḍaśakalo vai yajamānas;[2] *tam etayaivāhutyaivaṃvid adhvaryuḥ ṣoḍaśānām ṛtvijāṃ mukhe dadhāti; taṃ tataḥ stutaśastrair nyāsapraṇavaiś chandomayam ṛtvijo yajñamukhe yajamānaṃ kurvanti.*

‚Da sagt man: „Wie machen die Opferpriester zu Anfang des Opfers den Opferherrn zu einem, der ganz aus dem heiligen Worte besteht?“ Er (d. h. der Adhvaryu) bringe vor der Frühlitanei eine Schmalzspende dar mit der Formel: „Beschütze mich vor dem Spruch des Mundes, vor jeder Verleumdung.“ Der Spruch des Mundes ist das Brahman. Diese Formel besteht aus sechzehn Teilen (d. h. Silben),

[1] TS. I. 2. 2. n, aber mit einer Zutat, die sich auch im Sūtra findet (Acta Orientalia II. 164).

[2] *yajamānaṃ.*

sechzehnteilig ist der Opferherr.[1] Ihn stellt durch diese Spende der solches wissende Adhvaryu in den Mund der Opferpriester, und darauf machen die Opferpriester ihn, den Opferherrn, zu Anfang des Opfers durch die Stutaśastraformeln, durch den Nyāsa und den Praṇava zu einem, der ganz aus dem heiligen Worte besteht.‘

Vgl. CH. § 117. a und TS. III. 1. 7. 1; zu *nyāsa* vgl. Acta Orientalia II. 103.

73. Die Viśvarūpaverse; anschließend.

sa u ha vā eṣa eva yajño yad graho vāsatīvaras; tasya kiṁ stotraṃ kim uktham iti. tasyo ha viśvarūpā eva stotraṃ prātaranuvāka uktham.

Weil das übernächtige Wasser als ein Schoppen (*graha*) betrachtet wird und mit jedem Schoppen ein Sāman der Sänger (*stotra*) und eine Rezitation des Hotṛ (*śastra* oder *uktha*) verbunden zu sein pflegt, so gelten in diesem Falle die Viśvarūpaverse als Stotra, die Frühlitanei als Śastra. Zu vergleichen ist Baudh. XXV. 21 Anf. und CH. § 120, S. 133.

74. Der Soma steht dem Reis und der Gerste und einem Reisbrei gleich. — Neuer Abschnitt.

sa u ha vā eṣa eva yajño yad graho vāsatīvaras; taṃ yad agnau juhoti, tan nv eva hāgnau saṃbhavati; sa tata ūrdhvo dhūma udeti, so 'ntarikṣaṃ gacchati; tad u haivāntarikṣe saṃbhavati, sa tata ūrdhvo dhūma udeti, sa divaṃ gacchati; tad abhram iva saṃhanti, tad varṣati; yāvantaḥ stokāḥ praścotanti, tāvanto haiva grahās. ta imām āgacchanti, tāvanto haiva grahās. ta imāṃ kṛṣanti, tāvanto haiva grahās; tan muṣṭi(bhi)r iva caryate, tāvanto haiva grahās; tat pakvaṃ muṣṭiparāmarśaṃ lumpanti, tāvanto haiva grahās; tan mṛditvopanahya nidadhati.[2] sa u ha vā eṣa eva somo rājā pratyakṣaṃ yad vrīhiyavau. — tasya sthāly eva droṇakalaśaḥ, pātrāṇi vāyavyāny, ādhavanīyapūtabhṛtāv evāsyaitau yad udaharaṇau, ye 'vaghnanti te 'bhiṣuṇvanti, yaḥ[3] pacati[3] sa śamitā, ya uddharati sa unnetā, ya upaharanti te camasādhvaryavo, ye 'śnanti ta ṛtvijaḥ.

[1] Vgl. Praśnopaniṣad VI. 1.

[2] *nidadhāti.* [3] *yaṃ pacanti.*

sa yau prathamau[1] (*piṇḍāv odanasya ni*)*dadhāty*,[2] *upāṁśvantayāmau nv eva hāsya tau; yāṁs ta*(*ta*)*s trīn, dvidevatyā haivāsya te; yau tato 'parau, śukrāmanthinau haivāsya tau; yaṃ tato 'param, āgrayaṇo haivāsya sa; yaṃ tato 'param, ukthyo haivāsya sa; yaṃ tato 'paraṃ, dhruvo* (*haivāsya sa; yān evāta ū*)*rdhvaṃ daśabhyaḥ piṇḍebhyaḥ piṇḍān anudadhāti, ya evordhvaṃ daśabhyo grahebhyo grahā gṛhyante,* (*ta*) *u ha vā asya te. sa evaiṣo 'gniṣṭomasaṃmito yad oda*(*naḥ*). *sa ya evaṃ vidvān brāhmaṇāyaudanaṃ pacaty, agniṣṭomasaṃmitaṃ haiva* (*tasmā odanaṃ pacati. — satyaṃ*)[3] *caiva gāyatrī śraddhā ca pratiṣṭhā; sa yo nu ha satyaṃ ca vadati śrac ca dhatte, tasya nu haitad evaṃ bhavati yathaitad anvākhyānenā-, 'tha yo 'nṛtaṃ ca vadati na ca śraddhatte, no haitasyaitad evaṃ bhavati yathaitad anvākhyānena, no ha ta . . .* (*tasmāt satya*)*ṃ caiva vivadiṣec chrac ca dadhīto-; 'ta ma etad eva*(*ṃ*) *syād yathaitad anvākhyāneneti. sa yatkāmenaudanaṃ*[4] *pacet, tat kirecet.*[5] *tam uddhṛtya prabhu sarpir upasicya tasmin daśahotāraṃ vyācakṣīta; taṃ viduṣe brāhmaṇāya dadyāt; . . .*[6] *tad devās tṛpyanti; deveṣu tṛpteṣu sa*(*rva*)*m idaṃ tṛpyati yad idaṃ kiñ cai-; 'tad dha sma vai tad vidvān āha vādhūlo: dvādaśa nvā ahaṃ pātraudanān vyūḍhacchandasa āptadakṣiṇād vṛṇīyeti. tathā hi so 'nnasya mahimānam eva tat.*

‚Der Schoppen mit dem übernächtigen Wasser ist das (Soma)-Opfer. Indem man ihn (d. h. den mit diesem Wasser vermischten Soma) ins Feuer opfert, dadurch entsteht er im Feuer; von hier erhebt er sich als Rauch und geht in den Luftraum; dadurch entsteht er im Luftraum. Von hier erhebt er sich als Rauch und geht in den Himmel. Hier bringt er das Gewölk zusammen, und es regnet. Wie viele Tropfen hervorträufeln, diese alle sind die Schoppen. Diese (Tropfen) kommen zu der Erde, diese alle sind die Schoppen. Man

[1] *prathame*.
[2] Die Ergänzung ist nur Vermutung.
[3] So vermutungsweise von mir ergänzt.
[4] Unsicher: *yaṃkāme*° die Hs.
[5] Wäre *tat kilecchet* möglich?
[6] Lücke von einer halben Zeile.

pflügt die Erde, sät mit den Fäusten die Saat,[1] schneidet sie ab, wenn sie reif ist, stetig mit der Faust sie packend, und nachdem man sie zerstampft und in Säcke getan hat, legt man sie hin. So ist der Soma sichtbarlich mit Reis und Gerste gleichwertig. — Das Droṇafaß ist dessen Topf (in welchem man den Reis kocht), die Vāyugefäße sind dessen Schüsseln, Ādhavanīya und Pūtabhṛt sind seine beiden Gefäße zum Wasserschöpfen, die Somakelterer sind die Personen, die ihn (den Reis) abschlagen, der Śamitṛ ist derjenige, der ihn kocht, der Unnetṛ ist derjenige, der ihn aus (dem Topfe) hebt, die Becheradhvaryus sind diejenigen, die ihn (nl. den gekochten Reis) herbeibringen, die Opferpriester sind diejenigen, die ihn genießen. Die Bissen, die man dem so verfertigten Reismus entnimmt, sind die verschiedenen Somaschoppen.[2] So entspricht der Reisbrei dem Soma.[2] — Vādhūla, der dies alles wußte, pflegte zu sagen: „Ich für meinen Teil würde zwölf Reismusschüsseln einem (einzigen) Somaopfer mit versetzten Versmaßen und entsprechendem Opferlohn vorziehen.“ So groß ist des Reises mächtiges Wesen.‘[3]

75. Die Anuvittispende.

. . .[4] *pāriṣathoyena dīvyati, yam etaṃ pūrve*[5] *śiñjara ity ācakṣate; te ha pariṣathoyo*[6] *jigāya (ya)d asya svam āsa; tat sa hāmatto iāyām*[7] *anupradadhau;*[8] *tasyāṃ hārdhaparijitāyām uttasthau: nedya*[9] *deviṣyāva iti; so 'pareṇa gārhapatyam . . .*[10] *rūpeṇendrasyārātikām abhisaṃkalpamānas; tasya hendraṃ tṛtīyasyāṃ divi sa(ntaṃ) tapo jagāma; sa ha jātavedasam āmantrayamāṇa uvaca: jātavedaḥ, śiro me rujatīveti; tam u ha jātavedā uvāca: ṛṣi(r) nvā ayam apareṇa*

---

[1] Unsicher. Es scheint der Text, wenn er richtig überliefert ist, nur zu besagen: ‚er wird mit den Fäusten behandelt.‘

[2] Ich habe hier stark gekürzt und gebe nur noch den Schluß.

[3] Der Schlußsatz ist entweder verdorben oder unvollständig.

[4] Lücke von einer halben Zeile.

[5] *pūrva*; oder ist doch *pūrvaśiñjara* richtig?

[6] Hier mit *a*, nicht *ā*. [7] *jāyam.*

[8] L. vielleicht °*dadhyau.* [9] ?

[10] Nach dem Folgenden wenigstens teilweise zu ergänzen: *ryākuṇḍe nyapadyata.*

gārhapatyam ṛṇākuṇḍe[1] *nyapādy, a . . . rūpeṇa tavevārātikām abhisaṃkalpamāno; no hi te tad evaitad rujatīveti. tasyārdhaṃ vrajiṣyāva iti; tāv indrāgnī ā(va)vrajatus; tam apareṇa gārhapatyaṃ śayānam ājagmatus; tam u ha jātavedā uvāca: ṛṣe kim idam abhūd iti; naivāśitveti*[2] *hovāca, yad vai kiñ ca dīvyāmo yad anye 'smān evā(bhi)bhavanti,*[3] *tad evaitad adhāma iveti. tam u ha jātavedā uvāca: ṛṣe, 'va vā etaj jeṣyasy, agada indro 'stv ity; agada indra babhūva, prātas tad ṛṣir avajigāyā-; to no gā vedaḥ . . .;*[4] *taṃ hovācai-: 'vaṃ caitad*[5] *abhūd iti; taṃ tathety ūcatur; ajātaśatrur maidhātithaḥ kururūjas, taṃ tvā gamayiṣyāvas; tasmā ittham itthaṃ vācā prādur bhaviṣyāvo: rājan, yo nāv etthaṃ vedāt, (sa) sma tvā yājayatvād iti; tam u tvaṃ bravasīti hovāca: rājann, ahaṃ vai tam agniṃ veda, yasmiṃs tvā devāḥ samavādiṣatā-; 'haṃ tvā yājayānīti; sa trīn vatīn ānetavai bravasi kumārān avibhyo 'dhyū(r)ṇāṃs, tān purastād rājñaḥ prasrastavai bravasi; teṣāṃ yo harikeśo bhavitā, so 'haṃ bhavitāsmīti hainam uvāca jātavedāḥ; so 'pi*[6] *natadrūpa*[6] *iva tiro darbhastambaṃ bhavitāsmi;*[7] *sa sma tvaṃ nirjñāyaitad vai tiro 'bhūd iti caturgṛhītena gārhapatyasyoddhate darbhastambe hiraṇyam upāsyānuvittiṃ juhuyāc:*[8] *chṛṇotv*[8] *agniḥ samidhā havaṃ ma iti; tad aham ujjvalitāsmi; tad enaṃ śraddhā vettā*[9] *te*[9] *bahu dhanaṃ dātā*[10] *rājaiṣa.*[11] *tam añjasāyanībhir āninyatus, tato 'rvāg añjasāyanya ājagmatuḥ kurukṣetraṃ; tāv indrāgnī rājñe vācā prādur babhūvatū: rājan, yo nāv etthaṃ vedāt, sa sma tvā yājayatād iti; taṃ haitad ṛṣir āgatyovāca: rājann, ahaṃ vai tam agniṃ veda yasmiṃs tvā devāḥ samavādiṣatā-, 'haṃ tvā yājayānīti; sa trīn vatīn ānetavā uvāca kumārān avibhyo 'dhyū(r)ṇāṃs, tān purastād rājñaḥ prasrastavā uvāca; teṣāṃ yo harikeśo babhūva so 'gnir babhūva, so 'pi natadrūpa iva tiro darbhastambaṃ babhūva; tad ṛṣir nirjñāyaitad vai tiro 'bhūd iti caturgṛhītena gārhapatyasyod-*

---

[1] *ṛṇākuṇḍo.* [2] ? [3] ? *evabhavanti* die Hs.
[4] Lücke von einem Akṣara. [5] L. *vai tad?*
[6] Oder *vinatadrūpa*, oder *'vinatadrūpa?* [7] *bhavitāsi.*
[8] L. *juhuyāḥ śṛ°?* [9] L. *vettātha te?* [10] *dāta.*
[11] Es scheint ein *iti* zu fehlen.

dhate hiraṇyam upāsyānuvittiṃ juhavāṃ cakāra: śṛṇotv agniḥ samidhā havaṃ ma iti; tad agnir ujjajvāla; tad enaṁ śraddhā viveda; tasmai bahu dhanaṃ dadau rājaiṣa. tam āpaḥ parisusruvuḥ; so ha vā eṣā parisrāvatī nāma kurukṣetre 'gner āhutiḥ purastād agnyādheyasya hūyate, 'nuvittir hy; anūkte prātaranuvāke hūyate, 'nuvittir hi; purastād ukhāsaṃbharaṇasya hūyate, 'nuvittir hi. yasyaitasyām ahutāyām anyat karma kurvanty, ananuvittāgnim u haiva (taṃ) yājayanty, atha yasyaitasyāṃ hutāyam anyat karma kurvanty, anuvittāgnim u haiva taṃ yājayanti.

Die Absicht dieses Stückes ist, die Anuvittispende (vgl. Acta Orientalia II, S. 157) mit dem Verse TS. I. 3. 13. g zu begründen. Diese Spende soll verrichtet werden: 1. unmittelbar nach der Frühlitanei (vgl. CH. § 124. s. f. und vgl. TS. VI. 4. 3. 2); 2. (und in dieser Hinsicht steht das Vādhūlaritual allein) vor der Gründung der sakralen Feuer (so auch das Sutra selber); 3. ehe man die zur Anfertigung der Feuerpfanne für das Agnicayana benötigten Gegenstände zusammenbringt; das Sūtra selber lautet: *caturgṛhītaṃ gṛhṇīte, taj juhoti śṛṇotv agniḥ samidhā havaṃ ma ity anuvittim āhavanīye.*

Da dieses merkwürdige Stück gerade am Anfang sehr verstümmelt ist und auch sonst unüberwindliche Schwierigkeiten bietet, kann eine Übersetzung nicht versucht werden. Es scheint, daß ein gewisser Ṛṣi im Spiel das Seinige verloren hat, weshalb er sich hinter dem Gārhapatya auf einen *ṛṇākuṇḍa* hinlegt, mit der Absicht, den Gott Indra zu zwingen. Die Askese des Ṛṣi erreicht den Indra in dem dritten Himmel und dieser bekommt dadurch Kopfweh. Agni weiß ihm klarzulegen, daß der Ṛṣi daran schuld sei, und die beiden Götter begeben sich zu ihm, wo er hinter dem Gārhapatya liegt. Agni fragt ihn, warum er so handle, und der Ṛṣi entgegnet, daß er es so macht, weil alles, was er im Spiele aufsetzt, von anderen ersiegt werde. Unter der Bedingung, daß Indra wieder gesund werden möge, verspricht ihm Agni, daß er im Spiele alles wieder zurückgewinnen werde. So geschieht es denn auch. Im Verfolg versprechen Agni und Indra dem Ṛṣi, daß sie ihn zu Ajātaśatru, dem Sohn des Medhātithi, einem König der Kurus, hinführen werden; daß sie sich

diesem König zeigen werden und zu ihm sagen werden, daß derjenige von den beiden (nl. von Agni und Indra), der das *ettha* kenne, daß dieser als Opferpriester für ihn auftreten müsse; daß aber der Ṛṣi zum König sagen müsse, daß er das Feuer kenne, über welches die Götter sich mit ihm (nl. dem König) beredet(?) haben, und daß er als sein Opferpriester auftreten müsse. Dann müsse der Ṛṣi den König drei *vatis* herbeizuführen heischen, die männlichen Geschlechtes und neugeboren und mit Schafwolle bedeckt sein sollen; diese soll er vor dem König loslassen, und derjenige *vati*, der gelbhaarig sein würde, dieser würde Agni sein. Dann werde Agni in der Gestalt eines *natat*(?) in ein Darbhabüschel verschwinden, und sobald der Ṛṣi dies bemerkt habe, soll er auf der Stätte des Gārhapatya über ein Darbhabüschel ein Stückchen Gold legen und darüber die Anuvittispende darbringen. Dann werde Agni hoch aufflammen, der König werde von Opferwilligkeit erfüllt werden und ihm großen Reichtum schenken. Alles geht dann so, wie Agni gesagt hatte. Derjenige, welcher den oben erwähnten rituellen Handlungen die Anuvittispende vorangehen läßt, wird einer, der sich den Agni erworben hat.

Hoffentlich wird ein Fachgenosse unser Verständnis dieser Stelle fördern! Unbelegt sind die Zusammensetzungen *anupradadhāti* (vielleicht *anupradhyāyati*!) und *abhisaṃkalpate*; unbekannt sind die Worte *arātikā*, *ṛṇākuṇḍa*, *ettha*, *vati* und *adhyūrṇa*. Zu *añjasāyanī* bemerke ich, daß im Ait. br. *añjasāyana* vorkommt.

76. Die Zahl der Schläge mit den Preßsteinen.

idaṃ vā anvāhuḥ: prāṇo vā eṣa yad upāṁśur . . . (TS. VI. 4. 5. 1) . . . *aṣṭau kṛtvo 'gre 'bhiṣuṇoty ekādaśa kṛtvo dvitīyaṃ dvādaśa kṛtvas tṛtīyaṃ; ya eva devāḥ prātaḥsavanabhājo ye mādhyandinasavanabhājo ye tṛtīyasavanabhājo vasava rudrā ādityā ity atro haivaināṁs tarpayaty; atrasaṁsthitena hainena caraty evaṃvit; sa yo ha vā evaṃvidam etasmin kāle ceṣṭantam upa vā mīmāṃsetānu vā vyāharet, taṃ brūyād: etasyai tvā devatāyā āvṛścāmi ye devate ārabhyāsai; tvam evaitām (ārtim) āriṣyasīti; śaśvad dha vai tathaiva syād yathainaṃ brūyāt; tasmān nu ha yajñasyāvid eva syān nopadraṣṭā.*

Zu dieser Stelle ist Nr. 28. d zu vergleichen, wo ich aber statt des überlieferten *yadevate* vorgeschlagen hatte *yad devate*. Vielleicht ist aber auch dort *ye devate* zu lesen. Der Dual ist aber hier undeutlich.

77. Das Wesen der Upāṃśu- und Antaryāmaschoppen.

tad vā idam anvāhur: yad vai divā bhavaty, apo rātriḥ praviśati . . . (TS. VI. 4. 2. 4) . . . *ahorātrayor evāsmai varṇaṃ gṛhṇātīti. naktam upāṃśu gṛhṇīyād ity āhur, ahar ha vā upāṃśur, āpaḥ somo rājā; yatraiva tadāhar bhavati, tata enaṃ gṛhṇāti. divāntaryāmaṃ gṛhṇīyād ity āhū, rātrir vā antaryāma, āpaḥ somo rājā; yatraiva tadā rātrir bhavati, tata enaṃ gṛhṇāti. naktam upāṃśu gṛhṇāty: ahna*[1] *eva*[1] *rātriṃ nigṛhṇāti; divāntaryāmaṃ gṛhṇāti: rātriyā evāhar nigṛhṇāti. tāv u ha vā etāv ahorātrāv eva bhavato yad upāṃśvantaryāmau; tāv u ha vā etau prāṇāpānau bhavato yad upāṃśvantaryāmau; tāv u ha vā etau sūryācandramasāv eva bhavato yad upāṃśvantaryāmau; sa yo ha vā evam anayor etām upaniṣadaṃ veda: prāṇāpānau ma iti, śaśvad*[2] *dha*[2] *sarvam āyur ety, amṛto 'muṣmin loke bhavati jarasā visrasāsmāl*[3] *lokāt praiti.*

Die Stelle ist Anvākhyāna zu TS. VI. 4. 2. 4; der Gedankengang ist nicht überall klar. ‚Wer diese Geheimlehre (diese esoterische Lehre, diese Upaniṣad) über diese Schoppen kennt, nl. daß sie der Aushauch und der Einhauch sind, lebt gewiß die normale Dauer des Lebens und geht (nur) durch Alter und Zerfallung von dieser Welt fort.'[4]

78. Die Zweigötterschoppen werden mit einem Gefäß geschöpft, mit zwei Gefäßen geopfert.

. . . *ity adhidevatam;*[5] *athādhipuruṣam: ekapātrā dvidevatyā gṛhyante, dvipātrā hūyanta iti; yad ekapātrā gṛhyante, tasmād eko 'ntarataḥ prāṇo; dvipātrā hūyante, tasmād dvau (dvau) bahiṣṭāt prāṇā. ekapātrā dvidevatyā gṛhyante, dvipātrā hūyanta iti: yad ekapātrā gṛhyante, tasmād ekaṃ puruṣasya (śi)śnaṃ; dvipātrā hūyante, tasmād dve*[6] *samānataḥ sravato mūtraṃ ca vājinaṃ ca.*

---

[1] So verbessert: *ahnaiva* die Hs. [2] *śaśvacca.*
[3] *viśrasā°.* [4] Vgl. TBr. III. 8. 20. 5. [5] *adhidaivam.*
[6] *tasmādve*, vielleicht könnte auch *tasmād vai* gelesen werden.

Dies ist Anvākhyāna zu TS. VI. 4. 9. 3, und der erste Teil ist mit diesem Texte gleichlautend. Daß die ‚Zweigötterschoppen mit einem einzigen Gefäß geschöpft, mit zwei Gefäßen geopfert werden (vgl. CH. § 144), darum hat der Mann einen einzigen Penis, aus welchem zusammen hervorkommen sowohl der Urin wie der Samen. Zu *adhipuruṣam* vgl. Nr. 20. Noch einmal (im Ait. br.) begegnet man *vājina* mit der Bedeutung *retas.*

79. Einem Ātreya wird die erste Dakṣiṇā geschenkt.

vāk ca ha vai manaś ca yajñaṃ parigṛhṇānāv aitām;[1] *tasyai ha vāco manasā paryāptāyā*[2] *apriyeṇa garbho 'sraṃsata; so 'trir ṛṣir abravīt, sā devān abravīd: imaṃ me bhiṣajyateti; tam etena hiraṇyena dakṣiṇābhir abhiṣajyaṃs; tasmād ātreyāya prathamāya hiraṇyaṃ dakṣiṇāṃ nayanty; etasyai haiva tad devatāyai matsaram apaninīṣanto*[3] *'pīdam evātreyāya*[4] *hiraṇyaṃ dakṣiṇāṃ nayanti.*

Daß einem Ātreya Gold als Dakṣiṇā gegeben wird, findet sich nicht in den Taittirīyatexten, wohl aber im ŚBr. (IV. 3. 4. 21) und in Ms. und Kāṭh., vgl. die Bem. zu Āp. śrs. XIII. 6. 12 (Übers.). Daß er zuerst das Gold erhält, findet man nur bei den Baudhāyanīyas. Die ganze obige Stelle ist ziemlich undeutlich, vielleicht auch unvollständig überliefert. Zu beachten ist das selten vorkommende Desiderativ zu *nayati*: ‚die Mißgunst dieser Gottheit zu beseitigen wünschend, bringt man auch jetzt einem Ātreya das Gold als Dakṣiṇā.'

80. Der Āgrayaṇaschoppen.

tad vā idam anvāhur: devāsurāḥ saṃyattā āsan; te devā etaṃ yajñavajraṃ paryapaśyan yad āgrayaṇaṃ; tenāsurān aghnann iti; tatho evaitena yajñavajreṇa yajamāno dviṣato bhrātṛvyān hanti. sa yo ha vā evaṃvidam etasmin kāle ceṣṭantam upa vā mīmāṃsetānu vā vyāhared, dhiṃkṛtyainaṃ nirdiśed: yena devā vajreṇāsurān aghnan, tena tvā hanty,[5] *asau purā*[6] *dvātriṃśyai*[6] *mariṣyatīti;*[5] *tathā haiva syāt.*

[1] ? *parigṛhānaitāṃ.* [2] °*ptāya.*

[3] *avininīṣanto.* [4] °*treyāyai.*

[5] Es ist *hanmi* und *mariṣyasīti* zu vermuten.

[6] So vermute ich statt des handschriftlichen *purādātriṃśyai.*

'Da sagt man nachträglich: „Die Götter und die Asuras lagen im Kampfe; da erschauten die Götter diesen Blitz des Opfers: den Āgrayaṇaschoppen. Dadurch erschlugen sie die Asuras.“ In derselben Weise erschlägt der Opferveranstalter mit diesem Blitz des Opfers seine ihn hassenden Nebenbuhler. Wer es auf den solches Wissenden, der zu dieser Zeit (des Opfers handelnd) auftritt, abgesehen hätte oder ihn verfluchen wollte, diesen soll er (d. h. der Adhvaryu), nachdem er das *him* ausgesprochen hat, anweisen mit den Worten: „Durch den Blitz des Opfers, wodurch die Götter die Asuras erschlugen, erschlage ich dich: vor dem zweiunddreißigsten Tage wirst du, o Soundso, sterben.“ Und es würde sich so ereignen.'

Es ist merkwürdig, daß die Stelle, wozu hier ein Anvākhyāna gegeben wird, sich, soweit ich sehe, in keinem Brāhmaṇa nachweisen läßt. Zu *dvātriṃśyai* ist *rātriyai* zu denken.

81. Die Pavamānas den Ukthyas gegenüber.

parāñcaḥ pavamānā yanti; tasmāt trayaḥ parāñca ṛtavo: vasanto grīṣmo varṣāḥ; (abhyāvartam ukthyā gṛhyante; tasmāt trayo 'rvāñca ṛtavaḥ: śarad dhemantaḥ śiśiraḥ).[1] *parāñcaḥ pavamānā yanti; tasmāt parāñca eva māsā yanty; abhyāvartam ukthyā gṛhyante; tasmād abhyāvartam ardhamāsā yanti, parāñcaḥ pavamānā yanti; tasmāt sakṛd gatā*[2] *eva devā amṛtāḥ suvargaṃ lokaṃ;*[3] *abhyāvartam ukthyā gṛhyante; tasmād abhyāvartaṃ prajāḥ prajāyante. — tāni vā etāni dvādaśāgniṣṭomasya stotrāṇi: dvādaśa māsāḥ saṃvatsaras; tāny u vai ṣaḍ eva bhavanti: ṣaḍ vā ṛtavaḥ saṃvatsaras; te dve eva bhavato: dve dyāvāpṛthivī, dve ahorātre, dve adhvarasya vartanī: devā u ha vā anyatarām adhvarasya vartanīm upajīvanti, manuṣyā anyatarām.*

'Die (drei) Pavamāna(stotras) gehen hinwärts (d. h. sie werden auf nicht wiederkehrenden, auf nicht wiederholten Versen gesungen): deshalb sind drei Jahreszeiten: Frühling, Sommer und Regenzeit, hinwärts gerichtet.[4] Stetig zurückkehrend (d. h. auf Versen gesungen: die, wenn sie benutzt sind, wieder von vorne an benutzt werden)

---

[1] Etwas Derartiges muß ausgefallen sein, die Hs. deutet keine Lücke an.
[2] *sakṛdgutā.* [3] Die Wortfolge ist befremdend.
[4] Wohl weil sie die zunehmende Hälfte des Jahres bilden.

werden die Ukthya(schoppen) geschöpft (und die Verse bei deren Stotra gesungen): deshalb sind drei Jahreszeiten herwärts gerichtet:[1] Herbst, Winter und Śiśira. — Die Pavamānas gehen hinwärts: deshalb gehen die Monate hinwärts. Die Ukthyas werden stetig zurückkehrend geschöpft: deshalb kehren die Halbmonate stetig zurück.[2] — Die Pavamānas gehen hinwärts: deshalb sind die Götter keinem Tode ausgesetzt, ein für allemal in den Himmelsraum eingegangen. Die Ukthyas werden stetig zurückkehrend geschöpft. Deshalb werden die Geschöpfe immer wieder (zur Erde) zurückkehrend geboren.[3] — Die Stotras des Agniṣṭoma sind zwölf an der Zahl: zwölf Monate hat das Jahr. Sie sind sechs an der Zahl: sechs Jahreszeiten hat das Jahr. Sie sind zwei an der Zahl: zwei sind Himmel und Erde, zwei sind Tag und Nacht, zwei sind die Bahnen[4] des Opfers: die Götter leben von der einen, die Menschen von der andern.[4]

82. Das Ājyaśastra des Hotṛ; anschließend.

anuṣṭubhā pavamānaṃ hotā śaṃsaty; agnir vai pavamāno, vṛṣṭir anuṣṭup; tasmād imām agninābhinivatīṃśā[5] *vṛṣṭiḥ prajanayanty anusameti; yasmād evam etad yajñe kriyate; dve dve pade nyasyaty, anuṣṭubhaṃ hotā śaṃsa;*[6] *dvipād u vai yajamāno; 'tro ha yajamāno nā(nā)śa evānayor lokayoḥ pratitiṣṭhati.*

Die schwierige Stelle bezieht sich auf das Ājyaśastra des Hotṛ, welches mit dem Bahiṣpavamāna parallel läuft. Dabei gilt als Sūkta das an Agni gerichtete Lied in Anuṣṭubhversen ṚS. III. 13, vgl. CH. S. 233. Wenn man Ait. br. II. 37. 1 vergleichen darf, ist *nyasyati* mit *viharati* gleichbedeutend (vgl. Acta Orientalia II, S. 158). Zum Schluß vgl. Nr. 92; zu *nānāśa* Nr. 50.

83. Die Schoppen sind eine Wiederbelebung der Götter.

idaṃ vā anvāhur: ubhaye vā ete prajāpater adhy asṛjyanta devāś cāsurāś ca; tān na vyajānād ime 'nya ime 'nya iti. sa devān

---

[1] Wohl weil sie die abnehmende Hälfte des Jahres bilden.

[2] Was hat sich der Autor hierbei gedacht?

[3] Vgl. ŚBr. III. 8. 4. 18.

[4] Vgl. Kauṣ. br. VI. 11.

[5] ? Als Notbehelfkonjektur schlage ich vor: *abhinivartān sā.*

[6] ? So die Hs. auch Nr. 92.

aṁśūn akarot; tān abhyaṣuṇot; tān pavitreṇāpunāt; tān purastāt pavitrasya vyagṛhṇāt; te grahā abhavan; tad grahāṇāṃ grahatvaṃ.[1] *tāv u ha vā etāv ahorātrāv eva bhavato yad upāṁśvantaryāmau, tāv u ha vā etau prāṇāpānāv eva bhavato yad upāṁśvantaryāmau, tāv u ha vā etau sūryācandramasāv eva bhavato yad upāṁśvantaryāmau; (yad upāṁśvantaryāmau) gṛhṇāti, prāṇāpānau haiva tat punar jāyete; — atha yad aindravāyavaṃ gṛhṇātīndravāyū haiva tat punar jāyete; atha yan maitrāvaruṇaṃ gṛhṇāti, mitrāvaruṇau haiva tat punar jāyete; atha yad āśvinaṃ gṛhṇāty, aśvinau haiva tat punar jāyete; atha yac chukrāmanthinau gṛhṇāti, sūryācandramasau haiva tat punar jāyete; atha yad āgrayaṇaṃ gṛhṇāti, viśve haiva tad devāḥ punar jāyante; 'tha yad ukthyaṃ gṛhṇātīndraś ca haiva tad viṣṇuś ca punar jāyete; atha yad dhruvaṃ gṛhṇāty, asāv u haiva sa ādityaḥ punar jāyate; 'tha yad ṛtugrahān gṛhṇāty, ṛtavo haiva tat punar jāyante; 'tha yad aindrāgnaṃ gṛhṇātīndrāgnī haiva tat punar jāyete; atha yad vaiśvadevaṃ gṛhṇāti, viśve haiva tad devā punar jāyante; 'tha yan maitrāvaruṇaṃ gṛhṇāti, maitrāvaruṇau haiva tat punaḥ punar jāyete; atha yad aindraṃ gṛhṇātīndro haiva tat punar jāyate; 'tha yad aindrāgnaṃ gṛhṇātīndrāgnī haiva tat punaḥ punar jāyete; iti nu prātaḥsavanam.*

Da in dem zugrunde liegenden Brāhmaṇa gesagt wurde, daß die Götter in die Schoppen eingegangen waren, gibt das Anvākhyāna an, welche Gottheiten durch das Schöpfen der verschiedenen Grahas wiedergeboren werden. Der Text hat zuweilen einfaches, zuweilen doppeltes *punar*; vielleicht ist überall das doppelte herzustellen. — In derselben Weise werden darauf die Grahas des Mittagsdienstes behandelt (Śukrāmanthin, Āgrayaṇa, die beiden Marutvatīya, der Ukthya, der 3. Marutvatīya, der Māhendra) und die des Nachmittagsdienstes (Āditya, Āgrayaṇa, Sāvitra, Mahāvaiśvadeva, Pātnīvata, Hāriyojana). Dann schließt das Anvākhyāna: *tad vā etat punarjanitraṃ nāmānvākhyānaṃ; tad ya evaṃ vedaivaṃ haivaiṣu lokeṣu punaḥ punar jāyate.*

---

[1] Soweit TBr. I. 4. 1. 1.

84. Fortsetzung; anschließend; neuer Abschnitt.

tad āhur: na vai mṛtyumān anyam ātmanāmṛtam[1] *arhati kartuṃ; yadā hy eva sa ātmanāmṛto*[1] *bhavaty, atha haivānyam ātmano 'mṛtam arhati kartuṃ. tad āhuḥ: kā devatā bhūtvartvijo yajñamukhe yajamānaṃ vahantīty; agnir haivo bhūtvā hotā yajñaṃ va(haty; aśvinau)*[2] *haiva bhūtvādhvaryū yajñaṃ vahato; maitrāvaruṇau (haiva bhūtvā maitrāvaruṇo) yajñaṃ vahati-; 'ndro haiva bhūtvā brāhmaṇācchaṃsī yajñaṃ vahati; maruto haiva bhūtvā potā yajñaṃ vahati; gnāvo haiva bhūtvā neṣṭā yajñaṃ vahaty; agnir haiva bhūtvāgnīdhro (yajñaṃ vahati; candramā*[2] *haiva) bhūtvā brahmā yajñaṃ vahati; sūryo haiva bhūtvodgātā yajñaṃ vahati; prajāpatir haiva bhūtvā sadasyo yajñaṃ vahati; tasmān nu ha bahulatamo bahuvittamaḥ syād yat sadasyaḥ, prajāpatir hi; viṣṇur haiva bhūtvācchāvāko yajñaṃ vahati; (parjanyo haiva)*[3] *bhūtvonnetā yajñaṃ vahati; tasmān nu ha sa varṣatīva, parjanyo hi.*

‚Da sagt man: „Derjenige, der mit dem Tode behaftet ist, kann nicht einen anderen selber unsterblich machen. Wenn er ja selber unsterblich ist, so kann er einen anderen als sich selbst unsterblich machen.“ Da sagt man: „Die Opferpriester werden am Anfang des Opfers jeder zu einer Gottheit und führen den Opferherrn (zum Himmelsraume, machen ihn also gewissermaßen unsterblich).“ Der Hotṛ führt als Agni das Opfer; die beiden Adhvaryus führen es als die Aśvins; der Maitrāvaruṇa führt es als Mitra und Varuṇa; der Brāhmaṇācchaṃsin als Indra; der Potṛ als die Maruts;[4] der Neṣṭṛ als die Gattinnen der Götter;[4] der Āgnīdhra als Agni; der Brahman als der Mond; der Udgātṛ als die Sonne; der Sadasya als Prajāpati; deshalb soll der Sadasya der zahlreichste (an Nachkommen) und der am meisten Wissende sein: er ist ja Prajāpati; der Acchāvāka führt es als Viṣṇu; der Unnetṛ als Parjanya; deshalb läßt dieser, sozusagen, den Regen fallen:[5] er ist ja Parjanya.‘

[1] *ātmano'mṛ°.* [2] Die Ergänzung ist lauter Vermutung!

[3] Es fehlt vielleicht etwas mehr als das von mir Ergänzte.

[4] Vgl. die Pravṛtahomas, CH. § 141.

[5] Indem er der Priester ist, der den Soma eingießt (?).

Am meisten auffallend ist der Satz *tasmān nu ha bahulatamo bahuvittamo syād yat sadasyaḥ*, wo man erwartet: *tasmān nu haiṣa . . . yat sadasyaḥ*; die Überlieferung steht aber fest, da der Satz ganz so in der Vyākhyā zitiert wird.

85. Die Opferpriester als Versmaße. Schirrung und Losmachung; anschließend; neuer Abschnitt.

tad āhur: na vā apakṣaḥ suvargaṃ lokam abhivoḍhum arhatīti. chandāṃsi vai devānāṃ pakṣāṇi;[1] *tāni chandāṃsi bhūtvartvijo yajñamukhe yajamānaṃ vahanti: (adhvaryū hai)va*[2] *gāyatriyau bhūtvā yajñaṃ vahato; 'nuṣṭug*[3] *ghaiva*[3] *bhūtvā maitrāvaruṇo yajñaṃ vahati; triṣṭug*[4] *ghaiva*[4] *bhūtvā brāhmaṇācchaṃsī yajñaṃ vahaty; uṣṇihakakubho haiva bhūtvāgnīdhro yajñaṃ vahati; bṛhatī haiva (bhūtvā brahmā) yajñaṃ vahati; jagatī haiva bhūtvodgātā yajñaṃ vahati; paṅktir haiva bhūtvā sadasyo yajñaṃ vahaty; aticchandā haiva bhūtvācchāvāko yajñaṃ vahati; vicchandasī haiva bhūtvā subrahmaṇyaś connetā (ca) yajñaṃ vahatas. — tad āhur: na vā ayuktaḥ suvargaṃ lokam abhivoḍhum arhatīti. kvaiṣāṃ yoga iti. teṣāṃ vā adaḥ prātaḥsavane pravaraiḥ saha yogo: 'gniṃ yunajmi prātaryāvāṇam uṣābudhaṁ svāhety; eṣa vā eṣāṃ yoga ity āhuḥ. — kvaiṣāṃ vimoka iti. teṣāṃ vā adas tṛtīyasavane purastāt samiṣṭayajuṣāṃ vimoka: ud o hy āguḥ pratikūlam iva bhadrā iti.*

‚Da sagt man: „Wer keine Flügel hat, kann (einen) nicht (zum Himmelsraum) hinführen.“ Die Versmaße sind die Flügel der Götter; die Opferpriester werden am Anfang des Opfers zu diesen Versmaßen und führen (vermittelst dieser Flügel) den Opferherrn hin: die beiden Adhvaryus als Gāyatrī, der Maitrāvaruṇa als Anuṣṭubh, der Brāhmaṇācchaṃsin als Triṣṭubh, der Āgnīdhra als Uṣṇihakakubha, der Brahman als Bṛhatī, der Udgātṛ als Jagatī, der Sadasya als Paṅkti, der Acchāvāka als Aticchandas, der Subrahmaṇya und Unnetṛ als Vicchandas. — Da sagt man: „Einer, der nicht angeschirrt ist, kann nicht (zum Himmelsraum) hinführen. Wo werden die Priester

[1] *pakṣiṇī.*
[2] Vielleicht fehlt noch etwas mehr, da der Hotṛ nicht erwähnt wird.
[3] *raṣṭuścaiva.* [4] *triṣṭugvaiva.*

angeschirrt?“ Die Antwort ist: „Ihre Anschirrung findet dort (d. h. später) im Morgendienste statt, zugleich mit den Pravara(spenden), mit der Formel: «Den Agni schirre ich an, den in der Frühe kommenden, den mit dem Morgenlichte erwachenden, svāhā!»“ „Wo ist ihre Lösung?“ „Ihre Lösung findet dort (d. h. später) im Nachmittagsdienste statt, vor den Samiṣṭayajus(spenden), mit dem Verse: «*ud o hy āguḥ*»“ usw.‘

Zum zweiten Teile dieses Stückes bemerke ich, daß die Vādhūlas, jedesmal nach dem Pravara (vgl. CH. § 141. b) jedes Opferpriesters, den Adhvaryu eine Spende verrichten lassen mit einer nirgendwo anders vorkommenden Formel, die stets, je nach der Gottheit, variiert wird. Das Sūtra dazu lautet: *juhute hotā pravṛtāhutiṃ juṣṭo vāco bhūyāsam ity; athādhvaryur juhoty agniṃ yunajmi* usw. Nach jedem folgenden Pravara wird die Formel variiert, aber überall findet man die Wortform *uṣābudh*, nicht *uṣarbudh*, vgl. Acta Orientalia II, S. 159. — Der letzte Teil, *vimoka*, bezieht sich auf die Samiṣṭayajus des Savanabockopfers, unmittelbar bevor man zum Avabhṛtha hingeht, vgl. CH. § 252. Hier lautet das einschlägige Sūtra: *adhvaryuḥ prapadya havirdhāne caturgṛhītaṃ gṛhṇīte, taj juhoty ud ā hy āguḥ pratikūlam iva bhadrā iti vimocanīyām* usw., vgl. Acta Orientalia IV, S. 163. — In dem Verse ist vielleicht *ud u hy āguḥ* zu lesen.

86 a. Die Vaipruṣaspenden; anschließend; neuer Abschnitt.

prātaḥsavane somena rājñābhiṣūyamāṇenā pṛthivy apūryata; te devā abruvan: pṛthivī nvā anenāpūri; kasmā imaṃ hoṣyāma iti-; ’ndrāyety abruvann, indrasya vāvedaṃ jaṭharaṃ sambhaviṣyatīti; tam indrāyājuhavur: yas te drapsa skandati . . . (TS. III. 1. 10. c) . . . *taṃ juhomi svāheti; tenendraḥ suhito vīvāsraṃsata; tasmād utaitad indraḥ suhito vīva sraṃsate; tam etayopariṣṭād adhyajuhavur: ṛcā stomaṃ samardhayeti; prāṇo vai gāyatrī, prāṇenaivainaṃ tat samardhayaṁs;*[1] *tasmād eṣaitāsām anucarī hūyate. — tena vai mādhyandine ’bhiṣūyamāṇenāntarikṣam*[2] *apūryata; te devā abruvann:*

[1] L. *samārdha*°. Auch im Verfolg hat die Hs. immer *samardha*°.

[2] D. i. wahrscheinlich (vgl. den Anfang): °*māṇenā antari*°.

antarikṣaṃ nvā anenāpūri; kasmā imaṃ hoṣyāma iti-; 'ndrāyety abruvann, indrasya vāvedaṃ jaṭharaṃ saṃbhaviṣyatīti; tam indrāyaivājuhavur: yo drapso aṁśuḥ patitaḥ . . . (TS. III. 1. 10. d) . . . *taṃ juhomi svāheti; tenendraḥ suhito vīvāsraṃsata; tasmād utaitad indraḥ suhito vīva sraṃsate; tam etayaivopariṣṭād adhyajuhavur: ṛcā stomaṃ samardhayeti; prāṇo vai gāyatrī; prāṇenaivainaṃ tat samardhayaṁs; tasmād evaitāsām anucarī hūyate. — tena vai tṛtīyasavane 'bhiṣūyamāṇena*[1] *dyaur apūryata; te devā abruvan: dyaur nvā anenāpūri; kasmā imaṃ hoṣyāma iti-; 'ndrāyety abruvann, indrasya vāvedaṃ jaṭharaṃ saṃbhaviṣyatīti; tam indrāyaivājuhavur: yas te drapso madhumāṁ . . .* (TS. III. 1. 10. e) . . . *taṃ juhomi svāheti; tenendraḥ suhito vīvāsraṃsata; tasmād utaitad indraḥ suhito vīva sraṃsate; tam etayaivopariṣṭād adhyajuhavur: ṛcā stomaṃ samardhayeti; prāṇo vai gāyatrī; prāṇenaivainaṃ tat samardhayaṁs; tasmād eṣaitāsām anucarī hūyate.*

Während die anderen Taittirīyakas zu dem *vipruṣāṃ homa* alle die drei Formeln TS. III. 1. 10. c, d, e verwenden, verfahren die Vādhūlas so, daß beim Morgendienste die erste, beim Mittagsdienste die zweite, beim Nachmittagsdienste die dritte Formel verwendet wird und nach jeder Spende eine folgende (*āhutir anucarī*) mit TS. l. c. b stattfindet. Der Hauptinhalt des oben gegebenen Zitates ist, daß beim Morgendienst die Erde, beim Mittagsdienst der Luftraum, beim Nachmittagsdienst der Himmel von dem gekelterten Soma gänzlich angefüllt wurde; die Götter beschlossen nun, diesen (überflüssigen) Soma dem Indra darzubringen, damit dieser zu seinem Bauche werde. Indra wurde dadurch zwar gesättigt, aber (weil er zuviel bekommen hatte), sozusagen aufgelöst; und nun stärkten ihn die Götter durch die Spende mit dem Verse TS. III. 10. 1. b, welcher ein Gāyatrīvers ist, und weil die Gāyatrī der Hauch ist, stärkten sie ihn durch den Hauch. — Zu beachten ist der aor. pass. *apūri* (*āpūri* zu *āpūryate*), der bis jetzt nur noch bei Baudhāyana (XX. 1 : 1. 2) angetroffen ist, sonst aber nur bei den Grammatikern belegt ist.

---

[1] L. wahrscheinlich °*māṇenā*, vgl. den Anfang.

86 b. Fortsetzung; anschließend; neuer Abschnitt.

sa yat pṛthivyāṃ vyapruṣṇāt, tat pṛthivyām annam abhavad; atha yad antarikṣe (vyapruṣṇāt, tad antarikṣe) 'nnam abhavad; atha yad divi vyapruṣṇāt, tad divy annam abhavat; tad vā idaṃ sarvaṃ somena vṛtaṃ[1] *yad idaṃ kiñ ca; te devā abruvan: sarve nvā anenemā lokāḥ pūrṇā durgopaḥ, katham enān gopsyāma iti; sa yat pṛthivyāṃ vyapruṣṇāt, tasyāgnim eva goptāram akurvann; atha yad antarikṣe (vyapruṣṇāt, tasya vāyum eva goptāram akurvann; atha yad divi) vyapruṣṇāt, tasyādityam eva goptāram akurvaṃs. tā vā etā devatā evaṃ vibhaktā*[2] *imāṃllokān*[2] *gopāyanty; etāsām eva devatānāṃ sāyujyaṃ salokatāṃ jayati ya evaṃ vedai-. 'tad dhasma vai tad vidvān āha vādhūlo: yena kena ca sahāśnāmi,*[3] *somo vāva me rājā bhakṣito bhaviṣyatīti; sa yo ha vā evaṃvidvān yena kena ca sahāśnāti, somo haivāsya rājā bhakṣito bhavati. — tad vā etac candramā evādeśenaitad brahma bhavaty; etasyai devatāyai sāyujyaṃ salokatāṃ jayati ya evaṃ veda.*

In diesem Stück ist *vipruṣṇāti* nach der 9. Präsensklasse zu beachten, eine Bildung, die bis jetzt nur aus den Grammatikern belegt zu sein scheint. Nicht recht deutlich ist die Aussage des Vādhūla am Schlusse; *yena kena ca* ist wohl Neutrum; da alles durch den von Indra entlassenen Soma gefüllt ist, so genießt man, was man immer essen möge, dadurch den Soma(?).

87. Die Somaspenden; anschließend; neuer Abschnitt.

dve ha vā āhutī agnihotram: udakaṃ ca yat ca kiñ cānyat; tisro ha vā āhutayaḥ paurṇamāsy: udakaṃ puroḍāśīyā ājyaṃ; catasro (ha) vā āhutayo 'māvāsyai-: 'tā eva tisraḥ sānnāyyam eva caturthī; pañca ha vā āhutayaś cāturmāsyāny: etā eva catasro nirmanthya eva pañcamy amṛtā iti; ṣaḍ (ha) vā āhutayaḥ paśubandha: etā eva pañca māṃsam[4] *eva ṣaṣṭhī; sapta ha vā āhutayaḥ saumyo 'dhvara: etā eva ṣaṭ soma eva rājā saptamī. tā u vai punar ekaiva bhavatī-: 'dhma eve-, 'dhme hy evaitā āhutayaḥ pratitiṣṭhanti;*

---

[1] *vṛttaṃ.* [2] *vibhaktamālokān.* [3] °*śnāti.*

[4] So meine Vermutung: *mosa* die Hs.; oder ist *āmiṣa* zu lesen?

tā anitthaṃvido hūyamānā agnir eva saṃdahati; tasmai svāheti hainā[1] *juhuyād yaddevatyā haiva syuḥ.*

‚Beim Agnihotra finden zwei Opferdarbringungen statt: Wasser und was sonst dabei geopfert wird. Drei bei der Vollmondsiṣṭi: Wasser, die zum Opferkuchen bestimmten Körner, Schmalz. Vier bei der Neumondsiṣṭi: dieselben drei und zum vierten das Sānnāyya. Fünf bei den Tertialopfern; dieselben vier und der Rührtrank an fünfter Stelle.[2] Sechs beim Tieropfer: dieselben fünf und Fleisch an sechster Stelle. Sieben beim Somaopfer: dieselben sechs und Soma an siebenter Stelle. Diese alle werden wiederum zu einer: zum Brennholz (über welchem sie geopfert werden): im Brennholz finden ja diese Opferdarbringungen ihren festen Stand. Wenn einer, der dieses nicht weiß, sie im Feuer opfert, so werden sie (ohne weiteres und ohne ihm zu nützen) von Agni verbrannt.‘

Ich bemerke, daß auch hier, wie im Sūtra selber, der Paśubandha nach den Cāturmāsyas behandelt wird. Das Wort *nirmanthya* scheint ungewöhnlich statt *mantha* verwendet zu sein; *anitthaṃvido* nehme ich syntaktisch nicht zu *hūyamānāḥ*, sondern zu *agniḥ*.

88. Die anläßlich der Dakṣiṇās zu verrichtenden Spenden.

idaṃ vā anvāhuḥ: suvarbhānur āsuraḥ sūryaṃ tamasāvidhyat; tasmai devāḥ prāyaścittam aicchann iti. tasya dākṣiṇair eva mādhyandine savane tamaḥ pāpmānam apāghnann; ud u tyaṃ jātavedasam ity etayaivāsya prathamayā tamaḥ pāpmānam apāghnaṃś, citraṃ devānām udagād anīkam iti dvitīyayā-, 'gne naya supathā rāye asmān iti tṛtīyayā; taṃ vipāpmānaṃ kṛtvā divaṃ gaccha suvaḥ pateti suvargaṃ lokam agamayaṃs; tatho evaitad evaṃvid adhvaryur dākṣiṇair eva mādhyandine savane yajamānasya tamaḥ pāpmānam apahanti;[3] . . . *tam*[4] *avabhṛthaṃ pracyāvayati, taṃ sāmnā prastotānveti; sāma vai rakṣohā; sāmnaivāsya tad antareṇa rakṣāṃsi piśācāṃs tamaḥ pāpmānam apahanti.*

Die zugrunde liegende Stelle ist TS. II. 1. 2. 2. Zum ersten Teile dieses Stückes vgl. CH. § 191. a, zum zweiten Teile § 254. c.

[1] *hainān.* [2] Mit *amṛtā hi* weiß ich nichts anzufangen.
[3] In der Hs. liegt hier keine Lücke vor; ich kürze. [4] Nl. *pāpmānam.*

89. Der Pratigara bei den drei Diensten.

idaṃ vā anvāhur: brahmavādino vadanti: sa tvā adhvaryuḥ syād yo yathāsavanaṃ pratigare chandāṃsi saṃpādayet; tejaḥ prātaḥsavana ātman dadhītendriyaṃ mādhyandine savane paśūṃs tṛtīyasavana iti; śoṃsāvom iti prātaḥsavane hotādhvaryum abhyāhvayate; tāni vā etāni trīṇy akṣarāṇi; śoṃsā modaivety adhvaryuḥ pratyuttiṣṭhati; tāni vā etāni pañcākṣarāṇi; tāni vā etāny aṣṭau saṃpadyante; vācīndrāyety āha śastā hotā; tāni vā etāni pañcākṣarāṇy; ukthaśā ity āhādhvaryuḥ pratigīrya; tāni vā etāni trīṇy akṣarāṇi; tāni vā etāny aṣṭau saṃpadyante; 'ṣṭākṣarā gāyatrī, gāyatraṃ prātaḥsavanaṃ, prātaḥsavana eva pratigare chandāṃsi saṃpādayaty; atho tejo vai gāyatrī, tejaḥ prātaḥsavanaṃ, teja eva prātaḥsavana ātman dhatte. — adhvaryo śoṃsāvom iti mādhyandine savane hotādhvaryum abhyāhvayate; tāni vā etāni ṣaḍ akṣarāṇi; śoṃsā modaivety adhvaryuḥ pratyuttiṣṭhati; tāni vā etāni pañcākṣarāṇi; tāni vā etāny ekādaśa saṃpadyante; vācīndrāyety āha śastā hotā; tāni vā etāni pañcākṣarāṇi, ukthaṃ vācīty[1] *āhādhvaryuḥ pratigīrya; tāni vā etāni* (*ṣaḍ akṣarāṇi; tāni vā*) *etāny ekādaśa saṃpadyanta; ekādaśākṣarā triṣṭup, traiṣṭubhaṃ mādhyandinaṃ savanaṃ, mādhyandina eva savane pratigare chandāṃsi saṃpādayaty atho indriyaṃ vai triṣṭug, indriyaṃ mādhyandinaṃ savanam, indriyam eva mādhyandine savana ātman dhatte.* Nachdem in ähnlicher Weise das Tṛtīyasavana dargestellt ist, aber in lückenhafter Überlieferung, fährt der Autor fort: (*sa*) *u ha vā eṣa evendro yad dhotā, tvaṣṭādhvaryuḥ; sa yathā gaur vāśitā parācy ṛṣabhāyāvarteta*[2] *rāṣṭrī vā*[3] *aśvāyai-, 'vam eva* (*pade*) *pade 'dhvaryuḥ pratigariṣyan parāṅ āvartate*[4] *purastād dhotus; tasyaitad retaḥ siñcati yajamāno;*[5] *yad enam abhyāhvayate, tam ukthāyaivādhvaryuḥ pratigare*(*ṇa* . . .[6]) *yati; taṃ tataḥ stutaśastrair nyāsa-*

---

[1] Dies kann nicht richtig sein; man beachte auch den vernachlässigten Sandhi.

[2] Etwas unsicher; die Hs. hat: *gaur vāśitāyai parāmṛcyṛṣabhāyā*°.

[3] Vernachlässigter Sandhi statt *vāśvāyai*°.

[4] *parāṅ āvartaḥ* die Hs., vgl. aber TS. III. 2. 9. 7.

[5] Dies Wort scheint interpoliert zu sein.

[6] Es fehlen noch etwa 3 oder 4 akṣaras eines mit °*yati* schließenden Zeitwortes.

praṇavair lihanti; sa yathā vatsaṃ jātaṃ gaur lihyād[1] *rāṣṭrī vā śiśum, evam eva tad ṛtvijo yajñamukhe yajamānaṁ stutaśastrair nyāsapraṇavair lihanti. sa u ha vā eṣa eva yajamāno yad dhotā yat tvaṣṭā yad indra ity; etad dha sma vai tad vidvān mahāśālaḥ svam ācāryaṃ papraccha: kā nu bhagavo dev(at)ā tvaṣṭeti. sa hovāce-: 'ndro vai saumya tvaṣṭeti. sa ha pravrajann uvāca: sa vediṣṭa maryā tvaṣṭāram, indro vai kila tvaṣṭetīndro haiva tvaṣṭā.*

Der erste (größere) Teil dieses Stückes enthält das Anvākhyāna zu TS. III. 2. 9, womit Ait. br. III. 12 zu vergleichen ist. Den letzten Teil, obschon äußerst schwierig, versuche ich dennoch zu übersetzen: ‚Der Hotṛ ist Indra, der Adhvaryu ist Tvaṣṭṛ; wie eine rindernde Kuh sich mit zugekehrtem Hintern (eig. „sich abwendend, ihm den Rücken kehrend") dem Stiere zuwendet, oder eine Stute dem Hengste, geradeso kehrt der Adhvaryu, bevor er bei jedem Versviertel seinen Respons aussprechen wird, vor dem Hotṛ (stehend) ihm den Rücken zu, und in ihn ergießt er (nl. der Hotṛ) den Samen. Wenn er, (nl. der Hotṛ) ihn (d. h. den Adhvaryu) anruft (mit *śoṃsāvom* usw.), fordert er (nl. der Adhvaryu) durch seinen Respons ihn (nl. den Hotṛ) auf zum Rezitieren des Śastra. Dann belecken (d. h. liebkosen) ihn die Opferpriester durch die Stutaśastraformeln (vgl. CH. § 152, V) und durch die Pausen und Praṇavas (d. h. die in das Śastra einzufügende Silbe *om*). Wie eine Kuh ihr junges Kalb oder eine Stute ihr Fohlen beleckt, so belecken (liebkosen) jetzt beim Anfange des Opfers die Opferpriester den Opferherrn durch die Stutaśastraformeln und durch Pausen und Praṇavas. Dieser Opferherr ist der Hotṛ, er ist Tvaṣṭṛ, er ist Indra. Dieses wissend fragte einst Mahāśāla seinen Lehrer: „Welche Gottheit, Ehrwürdiger, ist Tvaṣṭṛ?" Der entgegnete: „Tvaṣṭṛ ist Indra, mein Lieber." Da sagte er (nl. Mahāśāla), als er von dannen ging: „Dieser fürwahr hat Tvaṣṭṛ erkannt. Tvaṣṭṛ ist fürwahr Indra." Tvaṣṭṛ ist ja Indra.'

Auffallend ist das Wort *rāṣṭrī*, das zweimal vorkommt und deshalb gut beglaubigt ist. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß es ‚Stute' bedeutet. Zu *nyāsa* vgl. Nr. 82. Es ist nicht gewiß,

[1] *lihād* die Hs.

ob *mahāśala* ein Eigenname ist. Merkwürdig ist ferner das Perfekt mit *sma ha* und der augmentlose Aorist *vediṣṭa*.

90 a. Die Beschaffenheit des Opferplatzes; anschließend; neuer Abschnitt.

idaṃ vā anvāhuḥ: purohaviṣi devayajane yājayed yaṃ kāmayetopainam uttaro yajño named, abhi suvargaṃ lokaṃ jayed ity; etad vai purohavir devayajanaṃ yasya hotā prātaranuvākam anubruvann agnim apa ādityam abhi vipaśyaty; upainam uttaro yajño namaty, abhi suvargaṃ lokaṃ jayaty. — āpte devayajane yājayed bhrātṛvyavantaṃ; panthāṃ vādhisparśayet kartaṃ vā, yāvān nānase yātavai na rathāyeti; yo rājanyo 'nubruvīta, so 'syārtvijyaṃ kuryād. etad vā āptaṃ devayajanam, āpnoty eva bhrātṛvyaṃ, nainaṃ bhrātṛvya āpnoty. — ekonnate devayajane yājayet paśukāmam iti; ya ekaḥ kulasyānubruvīta, so 'syārtvijyaṃ kuryād; etad vā ekonnataṃ devayajanaṃ; paśumān bhavati. — dvyunnate devayajane yājayet paśukāmam iti; yau dvau kulasyānubruvīyātāṃ, tayoḥ putra ārtvijyaṃ kuryād; etad vai dvyunnataṃ devayajanaṃ; paśumān eva bhavati. — tryunnate devayajane yājayet suvargakāmam iti; ye trayaḥ kulasyānubruvīraṁs, teṣāṃ naptārtvijyaṃ kuryād; etad vai tryunnataṃ devayajanaṁ, suvargam eva lokam eti. — pratiṣṭhite devayajane yājayet pratiṣṭhākāmam iti; samā hainam anūcānā ṛtvijo yājayeyur; etad vai pratiṣṭhitaṃ devayajanaṃ yat sarvataḥ samaṃ; praty eva tiṣṭhati. — yatrānyā anyā oṣadhayo vyatiṣaktāḥ syus, tad yājayet paśukāmam iti. bahuvid dhāsyānūcāna ārtvijyaṃ kuryād; yasyānnasyānnasyaiva vedasya viparāmṛṣṭaṁ[1] *syāt, tasyānubruvīta, so 'syārtvijyaṃ kuryād; etad vai vyatiṣaktaṃ devayajanaṃ; paśumān eva bhavati. — nirṛtigṛhīte devayajane yājayed yaṃ kāmayeta: nirṛtyāsya yajñaṃ grāhayeyam iti; mṛṣāvādī hāsya duranūcāna ārtvijyaṃ kuryād; etad vai nirṛtigṛhītaṃ devayajanaṃ; nirṛtyāsya yajñaṃ grāhayati. — vyāvṛtte devayajane yājayed vyāvṛtkāmam iti; satyavādī hāsyābhiparimitam*[2] *iva vidvān ārtvijyaṃ kuryād; etad vai vyāvṛttaṃ devayajanaṃ; vi pāpmanā bhrātṛvyeṇāvartate, nainaṃ*

---

[1] *vipāramṛṣṭaṁ.*

[2] Man erwartet: *hāsyāparimitam.*

pātre na talpe mīmāṁsante. — kārye devayajane yājayed bhūtikāmam iti; sa yat snātakāpetaṃ[1] *kulaṁ syād yas tasyānubruvīta, so 'syārtvijyaṃ kuryād; etad vai kāryaṃ devayajanaṃ; kāryo vai puruṣo, bhavaty eve-; 'ti nv anvākhyānam.*

Das Allermeiste stimmt genau mit dem zugrunde liegenden Brāhmaṇa (TS. VI. 2. 6) überein. Neu kommt das *dvyunnataṃ devayajanam* hinzu. Bei dem *āpta*-Opferplatz soll als Opferpriester (d. h. wohl als Adhvaryu) ein Rājanya auftreten, der den Veda gelernt hat; bei dem *ekonnata* einer, der als einziger seines Geschlechtes den Veda gelernt hat; bei dem *dvyunnata* einer, dessen drei Vorfahren den Veda gelernt haben. Nicht deutlich ist die Qualifikation dessen, der beim *vyatiṣakta*-Opferplatz als Ṛtvij auftreten soll. Bei dem von Nirṛti ergriffenen Opferplatz soll ein Unwahrheit redender, schlecht im Veda unterrichteter Ṛtvij auftreten, beim *vyāvṛtta* ein Wahrheit redender, der unbegrenzte Kenntnis des Veda hat. Wer beim *kārya*-Opferplatz auftreten soll, ist mir wenig deutlich.

90 b. Fortsetzung; anschließend.

athetara(d): brāhmaṇo ha vā ardho devayajanasya, śraddhārdhaḥ; sa yaṁ śraddhopanamet, sa brāhmaṇaṃ brūyād: asti me devayajanaṃ, pṛthivyai me susthalam iccheti. purastād avanataṁ syāt paścāt sarvataḥ samaṃ, yatremāṃ diśaṃ prācīm udīcīm udapātro ninītaḥ prāsyandeta, tad devayajanasya rūpam. atha dahanasya vā śmaśānakaraṇasya vā: paścād avanataṁ syāt purastāt sarvataḥ samaṃ, yatremāṃ diśaṃ dakṣiṇaṃ prācīm udapātro ninītaḥ prāsyandeta, tad u dahanasya vā śmaśānakaraṇasya vā. pratiṣṭhākāmam ity uktam etat.

iti caturthī daśikā samāptā.

„Jetzt ein anderer (Opferplatz): der Brahmane ist die eine Hälfte des Opferplatzes, die Opferwilligkeit die andere. Wem die opferwillige Gesinntheit ankommt, sage zu einem Brahmanen: „Ich besitze (in meiner Opferwilligkeit) einen Opferplatz, suche mir einen richtigen Boden auf (eig.: «von») der Erde.“ Der Platz soll vorne (d. h. im Osten) abschüssig sein und hinten ganz eben. Wo das Wasser aus einer Schale, wenn es ausgegossen ist, nach dieser

[1] L. wahrscheinlich *snātakopetaṃ*.

Richtung, d. h. nach Nordosten, fortfließt, das ist die richtige Art des Opferplatzes. Jetzt der Platz für die Kremation oder die Herrichtung eines Grabdenkmals: dieser soll hinten abschüssig und vorne ganz eben sein; wo das Wasser aus einer Schale, wenn es ausgegossen ist, nach dieser Richtung, d. h. nach Südosten, fortfließt, das ist der Platz für die Kremation oder das Grabdenkmal. — „Derjenige, der festen Stand wünscht", dies ist schon gesagt.'

Neu ist *susthala* in dieser Bedeutung; die Worte *prācīm udīcīm* und *dakṣiṇāṃ prācīm* erläutern das vorhergehende *imāṃ diśam*. Ursprünglich hatte der Text wohl nur bloß *imāṃ diśam*, deiktisch verwendet. Der Schlußsatz scheint zu besagen, daß im allgemeinen die schon Nr. 90. a gegebene Vorschrift für den Pratiṣṭhākāma den Vorzug verdient.

91. Schoppen, Stotra und Śastra zusammen bilden eine Virāj.

daśa grahāḥ prātaḥsavane gṛhyante, navabhir bahiṣpavamānena stuvate, hiṃkāra evaitāsāṃ daśamaḥ; saptānuṣṭubha ajyaṃ hotā śaṃsati; tā nava ca gāyatriyaḥ sampadyante, ('ṣṭau cākṣarāṇi pariśiṣyante);[1] *'ṣṭākṣarā vai gāyatrī; tā vā etat triṃśat saṃpadyante; triṃśadakṣarā virāḍ, annaṃ (virāḍ), virājam eva tad annādyam ṛtvijo yajñamukhe yajamānāyāpidadhati.*

,Zehn Schoppen werden beim Morgendienste geschöpft, das Bahiṣpavamānastotra wird auf neun Versen gesungen, der Himlaut (dabei) kommt an zehnter Stelle. Der Hotṛ verwendet zu seinem Ājyaśastra sieben Anuṣṭubhverse (vgl. CH. § 152, S. 233); diese stehen neun Gāyatrīs gleich[2] und es bleiben acht Silben übrig.[2] Die Gāyatrī hat acht Silben. Das macht zusammen dreißig.[3] Das Versmaß Virāj hat dreißig Silben; die Virāj ist Speise; so bringen die Opferpriester am Anfang des Opfers die Virāj, d. i. die Speise, in den Opferherrn.'

[1] In der Hs. ist keine Lücke angedeutet.

[2] Sieben Anuṣṭubhs (zu 32 Silben) umfassen 224 Silben. Die Gāyatrī umfaßt 24. Teilt man 224 durch 24, so liefert das neun Gāyatrīs, und acht übrigbleibende Silben.

[3] Die acht übriggebliebenen Silben zusammen mit den am Anfang genannten zehn, neun und eins, liefern aber nur 28! Wie ist dies zu erklären?

92. Das ‚Śrī' genannte Anvākhyāna; anschließend.

ahorātrābhyāṃ ha vā ardhamāsaḥ stabdho, 'rdhamāsena māso, māsenartur, ṛtunā saṃvatsaraḥ, saṃvatsareṇa suvargo loka: ājyam evā-, 'ta ūrdhvam ukthaṃ hotā śaṃsati. — pañcadaśāny ājyāni, pañcadaśo mādhyandinaḥ pavamānas, tāḥ pañcasaptatir, te 'rdhatṛtīyā[1] *māsāḥ; saptadaśāni pṛṣṭhāni, saptadaśa ārbhava, ekaviṃśaṃ yajñāyajñiyam: ekaviṃśo vā ito 'sāv ādityo; 'tra hādityam ekaviṃśam abhisaṃpadyate; 'horātrābhyām eva tad ardhamāsam abhyārohaty, ardhamāsena māsaṃ, māsenartum, ṛtunā saṃvatsaraṃ, saṃvatsareṇa suvargaṃ lokaṃ. tad vā etad eva śrīr nāmānvākhyānaṃ. tad ya evaṃ vedaivaṃ haivemāṃllokān abhyārohaty. antaḥ stotreṣu puroḍāśāḥ śrapyante, 'ntaḥ stotreṣu puroḍāśaiḥ pracaranty; ahorātrayor eva tad ardhamāse māsa ṛtau saṃvatsare śarady antaḥ sasyaṃ pacyate, yasmād evam etad yajñe kriyate; dve dve pade nyasyaty, anuṣṭubhaṃ hotā śaṃsa; dvipād u vai yajamāno, 'tro ha yajamāno nānāśa evānayor lokayoḥ pratitiṣṭhati.*

Ich verzichte auf eine Übersetzung dieses schwierigen Stückes, das ich aber dennoch aufgenommen habe wegen der Bezeichnung *śrī* dieses Anvākhyāna und wegen des Schlusses, der genau mit Nr. 82 übereinstimmt.

93. Die Prāṇas werden durch den Āgrayaṇaschoppen in den Yajamāna versetzt.

sa u ha vā eṣa eva yajamāno yad āgrayaṇas; tad āhuḥ: katham asmin prāṇā dhīyanta iti. sa yad upāṃśvantaryāmayoḥ saṃsrāvam avanayati, prāṇāpānāv evāsmiṃs tad dadhāty; atha yad aindravāyavasya, vācam evāsmiṃs tad dadhāty; atha yan maitrāvaruṇasya, (dakṣa)kratū evāsmiṃs tad dadhāty; atha yad āśvinasya, śrotram evāsmiṃs tad dadhāty; atha yac chukrāmanthinoś, cakṣuṣī evāsmiṃs tad dadhāty. evaṃ nu ha yajamāne prāṇā dhīyanta, evam u ha yajamānaṃ sātm(ān)aṃ sāṅgaṃ satanuṃ saka(ka)tham evaṃvid adhvaryur yajñe yajamānaṃ janayati.

---

[1] Die vier Ājyas (zu 15 Versen) liefern 60, dazu die 15 vom Mādhyandina pavamana, macht 75: zwei und einen halben Monat (75 Tage).

Die Neigen der ersten Grahas werden in die Sthālī des Āgrayaṇa eingegossen, und der Opferherr wird dem Āgrayaṇaschoppen gleichgesetzt. So bekommt er alle Prāṇas. Zum Schlusse des Stückes vgl. Acta Orientalia IV, S. 37 und besonders ib. S. 14, wo ich das zweite *yajamānam* eingeklammert habe; es ist aber doch beizubehalten, wie aus dieser Stelle hervorgeht.

94 a. Die Hüter der fünf Diśas.

idaṃ vā anvāhuḥ: prajāpatir akāmayata prajāyeyeti; sa tapo 'tapyata; tasmāt tepānāt stokaḥ[1] *prāścotat; taṃ prāñcam auhat;*[2] *sā prācī dig abhavat; tasyāṃ vīram adadhād: ādityaṃ; so 'smin varam aicchata; tasmā adadāt; so 'bravīd: aham agnihotraṃ nayāny, aham agnihotrasyādhipatir asānīti; tasmād astamita āditye sāyaṃ juhvati, purodetoḥ prātar; eṣā hi devatāgnihotraṃ nayaty, eṣāsyādhipatiḥ. so 'smin prativaram aicchata; tasmā adadāt; so 'bravīd: yo me prajāyāṃ ṛdhyātai, tava sa sāyujyaṃ salokatāṃ jayād iti. sa ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoty, etasyai devatāyai sāyujyaṃ salokatāṃ jayati.*

94 b. Fortsetzung; anschließend.

sa dvitīyam atapyata; tasmāt tepānāt stokaḥ prāścotat; taṃ dakṣiṇauhat; sā dakṣiṇā dig abhavat; tasyāṃ vīram adadhād: agniṃ; so 'smin varam aicchata; tasmā adadāt; so 'bravīd: aham ubhayeṣāṃ devamanuṣyāṇām annādo 'sāni, mayy etaj juhavan yad annam iti; tasmād yad devebhyo juhvati yan manuṣyebhyas, tad ubhayam agnāv eva hūyata; eṣa hy ubhayeṣāṃ devamanuṣyāṇām annādo 'gnir eva bhavati;[3] *tasmād yo dakṣiṇeneyād annādyasya kāmasya, śaśvad dhānnāda eva syāt. so 'smin prativaram aicchata; tasmā adadāt; so 'bravīd: yo me prajāyām ṛdhyātai, tava sa sāyujyaṃ salokatāṃ jayād iti.*[4]

94 c. Fortsetzung; anschließend.

sa tṛtīyam atapyata; tasmāt tepānāt stokaḥ prāścotat; taṃ pratyañcam auhat; sā pratīcī dig abhavat; tasyāṃ vīram adadhāc:

---

[1] Die Hs. hat überall *stokaṃ*, aber das an zwei Stellen folgende *tam* und *prāñcam* deuten auf Masc.

[2] Hier und im Verfolg auch zuweilen *ahvat.*

[3] Notbehelfkonjektur; die Hs. hat: *gnir eva bhagavāṃs.*

[4] Hier muß ein Satz ausgefallen sein.

candramasaṃ; so 'smin varam aicchata; tasmā adadāt; so 'bravīd: ahaṃ yajñaṃ nayāny, ahaṃ yajñasyādhipatir asānīti; tasmāt pṛcchanti: kenādya nakṣatreṇa, keneti yena kena ca yajñena yajate, 'pi darvīhomeṇai-; 'ṣā hi devatā yajñaṃ nayaty, eṣāsyādhipatiḥ. so 'smin prativaram aicchata; tasmā adadāt; so 'bravīd: yo me prajāyām ṛdhyātai, tava sa sāyujyaṃ salokatāṃ jayād iti; sa ya evaṃ vidvān yena kena ca yajñena yajate 'pi darvihomeṇai-,[1] *'tasyai devatāyai sāyujyaṃ salokatāṃ jayati.*

94 d. Fortsetzung; neuer Abschnitt.

sa caturtham atapyata; tasmāt tepānāt stokaḥ prāścotat; tam udañcam auhat; sodīcī dig abhavat; tasyāṃ vīram adadhāt: somaṃ rājānaṃ; so 'smin varam aicchata; tasmā adadāt; so 'bravīd: ahaṃ sarveṣāṃ bhūtānāṃ yaśastamo yaśasvitamo 'sāni; mayi yaśo nihitam asad iti; tasmāt soma eva rājā sarveṣāṃ bhūtānāṃ yaśastamo yaśasvitamas; tasmin hi yaśo hitaṃ; sa yo ha vā āyanya[2] *etasyai diśaṃ yāyāt, sa evānyasmād yaśastamo yasaśvitama; eṣā hi yaśaso dik; so 'smin prativaram aicchata; tasmā adadāt; so 'bravīd: yo me prajāyām ṛdhyātai, tava sa sāyujyaṃ salokatāṃ jayād iti; sa ya evaṃ vidvān somena yajata, etasyai devatāyai sāyujyaṃ salokatāṃ jayati.*

94 e. Fortsetzung und Schluß; anschließend.

sa pañcamam atapyata; tasmāt tepānat stokaḥ prāścotat; tam ūrdhvam auhat; sordhvā dig abhavat; tasyāṃ vīram adadhād: vāyuṃ; so 'smin varam aicchata; ta(smā adadāt;) so 'bravīc: canasy eva tvāṃ dadhā[3] *iti; taṃ canasy adhatta; sa vā eṣa vāyuḥ prāṇaḥ sarveṣāṃ bhūtānāṃ canohitaḥ;*[4] *sa yo ha vā evam etaṃ vāyuṃ prāṇaṃ sarveṣāṃ bhūtānāṃ canohitaṃ*[4] *veda, śa(śvad dha sarvam āyur ety, amṛto 'muṣmin loke bhavati, jara)sā*[5] *visrasāsmāl lokāt praiti. tad eṣābhy anūktā-: 'bhi priyāṇi pavate canohito nāmāni*

[1] Hier *darvi-*, nicht *darvī-*.

[2] So die Hs. Der Sinn muß ungefähr sein: ‚Wenn man (beim Anfang einer sakralen Handlung) nicht in einer anderen Himmelsrichtung als dieser hingeht'; *etasyai* ist wohl ablativischer Dativ.

[3] Würde man nicht vielmehr etwa *canasy eva māṃ dadhase* erwarten?

[4] *canihita* die Hs.

[5] So ergänze ich die Lücke, nach Nr. 76 am Ende.

yahvo adhi yeṣu vardhate | ā sūryasya bṛhato bṛhann adhi ratham viṣvañcam aruhad vicakṣaṇa iti.

Das diesem ganzen Stücke (Nr. 90) zugrunde liegende Brāhmaṇa vermag ich nicht nachzuweisen. Unbelegt ist *prativara* ‚Gegenbitte'. Schwierigkeit machen die Worte in 94. c: *yo dakṣiṇeneyād* mit dem folgenden Genitiv. In 94. c heißt es: ‚Darum fragt man: „Welches Mondhaus haben wir heute?"[1] wenn man irgendein Opfer, sei es auch einen Darvihoma, verrichtet.' Merkwürdig ist in 94. d der Satz: *sa evānyasmād yaśastamaḥ*, anscheinend hat man hier den Ablativ nach einem Superlativ. Bemerkenswert ist endlich in 94. e der Ausdruck *canasi . . . dhatte, canasi dadhai*, der bis jetzt nur in der Ṛksaṃhitā angetroffen ist. Der Vers am Schlusse ist ṚS. IX. 75. 1.

95. Der ‚feste' Schoppen: *dhruvagraha*; anschließend; neuer Abschnitt.

idaṃ vā anvāhur: āyur vā etad yajñasya yad dhruva, uttamo grahāṇāṃ gṛhyate, tasmād āyuḥ prāṇānām uttamam iti. sa u ha vā eṣa eva grahāṇāṁ sviṣṭakṛd yad dhruva; eṣa grahāṇāṁ sviṣṭakṛd ity āhuḥ. katama eva somānāṁ sviṣṭakṛd iti. somasyāgne vīhīti yad anuvaṣaṭkaroty, eṣa u ha vai somānāṁ sviṣṭakṛt; sa u ha vā eṣa dhruvas; tasminn aha mṛtyur yajamānaṃ pary āste; tad āhur: adhvaryo, yad etasmin grahe mṛtyur yajamānaṃ pary āste, katham etam etasmān mṛtyoḥ paritrāsyasīti; sa etasmin kāle daśahotāraṃ vyācakṣītā-, 'mṛtaṃ vai daśahotāraḥ; sa etenāmṛtenaivaṃvid adhvaryur etasmān mṛtyor yajamānaṃ paritrāyate; tasmād etasmin kāle daśahotā vyākhyeyaḥ.

‚Da sagt man nachträglich: „Der feste Schoppen ist das Leben des Opfers; er wird als letzter geschöpft, darum ist das Leben der letzte der Lebensgeister." Der Dhruva nun ist der Sviṣṭakṛt der Schoppen. Dieser ist, so sagt man, der Sviṣṭakṛt der Schoppen. „Welcher ist der Sviṣṭakṛt der Somaspenden?" Wenn er mit der Formel: „Genieße, o Agni, von dem Soma" das zweite Vaṣaṭ macht,[2]

---

[1] Zum Instrumental vgl. z. B. Baudh. XIX. 2 : 204. 10: *adya citrayā*, wozu wohl eigentlich hinzuzudenken ist: ‚ist der Mond in Konjunktion (mit)'.

[2] Vgl. z. B. CH., p. 209.

so ist das der Sviṣṭakṛt der Somaspenden, und dieser ist der Dhruva. In diesem Schoppen, fürwahr, sitzt der Tod, lauernd auf den Opferherrn. Da sagt man: „Adhvaryu, wenn in diesem Schoppen der Tod auf den Opferherrn lauert, in welcher Weise wirst du ihn von diesem Tode befreien?“ Er spreche zu dieser Zeit (nl. wenn der Dhruva ausgegossen wird)[1] die Zehnhotṛformel aus. Diese Formel ist Unsterblichkeit (d. h. das Nicht-vor-der-Zeit-Sterben). Durch dieses Nicht-Sterben befreit der solches wissende Adhvaryu den Opferherrn von dem Tode. Darum soll zu dieser Zeit die Zehnhotṛformel hergesagt werden.‘

Dies ist Anvākhyāna zu TS. VI. 5. 2. 1. Daß diese Formel hergesagt wird, findet sich nur bei den Vādhūlas. Das Sūtra lautet: *daśahotāram asmin vyācaṣṭe.*

96. Die zu opfernden und die zu verschenkenden Gegenstände.

vrīhir ha vāva vicakṣaṇaḥ; sa yad vrīhīṇāṃ puroḍāśīyā yat kṛtsnaṃ yat pakvaṃ, vicakṣaṇo haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto[2] *bhavati. — yavo ha vāva hariḥ; sa yad*[3] *yavānāṃ dhānā bhavanti yat saktavo yan mantho, harir haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavati.*[3] *— gāvo ha vāva vyāptiḥ; sa yad gavāṃ dadāti, gavyaḥ paśur, vyāptir haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavaty. — ajāvayo ha vāva samāptiḥ; sa yad ajāvīnāṃ daśāpavitre bhavato, 'jāvayaḥ paśuḥ, samāptir haivāsya tenāṃśur abhiṣuto bhavati. — kṣīrasarpir ha vāva paśuḥ; sa yat kṣīrasarpir dadāti, śukro haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavaty. — annaṃ ha vāva pṛśniḥ; sa yad annaṃ dadāti, pṛśnir haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavati. — māṃsaṃ ha vāva babhruḥ; sa yan māṃsaṃ dadāti, babhrur haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavati. — somo ha vāva vṛṣā; sa yat somena yajate, vṛṣā haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavati. — hiraṇyaṃ ha vāva yaśaḥ puruṣo hastī; sa yad dhiraṇyaśalkā bhavanti, puruṣaṃ hastinaṃ dadāti; yaśo haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavati. — brāhmaṇo ha vāvā(nādhṛṣyo; sa yad brāhmaṇaṃ*

[1] Vgl. CH. § 243. [2] *abhiṣṭuto* die Hs. überall.

[3] Dieser Satz, in der Hs. durch andere Worte ersetzt, ist auf Grund des Folgenden so von mir hergestellt.

devayajanaṃ yācate dadāty asmā), anādhṛṣyo haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavati. — rājanyo ha vāva bhīmaḥ; sa (ya)d rājānaṃ devayajanaṃ yācate dadāty asmai, bhīmo haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavati. — yajño ha vāva viśvarūpaḥ; sa yad yena kena (caiva yajñena yajate 'pi darvīhomeṇa, viśvarūpo haivāsya) tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavati. — devā u ha vā amṛtāḥ; sa yan nirmanthyena caraty, amṛto haivāsya tena tatrāṃśur abhiṣuto bhavati. — te vā ete trayodaśāṃśavaḥ kratavo nāma. — tad āhuḥ; katham āsyaite yajñe sarva evāṃśavaḥ samavarudhyanta iti, usw. Der Schluß lautet: *evaṃ nu hāsyaite yajñe sarva evāṃśavaḥ samavarudhyante. — tad vā etac candramā evādeśenaiva brahma bhavaty; etasyai devatāyai sāyujyaṃ salokatāṃ jayati ya evaṃ veda. sā ha vā eṣa devataiva varaṃ vavre: sarvair bhūtaiḥ pañcadaśīṃ rātrim āpyāyeyeti; tan nu haitad eke daśīti vadantaḥ pratyutpatanti; tair hy eṣā devatāpyāyate, 'nyeno*[1] *haivāsmā eṣā devatāpyāyate ya evaṃ veda.*

Obschon die Worte dieses Stückes zu verstehen sind, ist seine Absicht und eigentlicher Sinn unklar. Es wird in der Vyākhyā erwähnt und soll die Gegenstände behandeln, die beim Opfer geopfert und gegeben werden: *asminn anuvake yajñe yajñārthāni dānārthāni ca dravyāṇy āmnātāni.* Die Lücken in der Handschrift habe ich nach Analogie des von mir weggelassenen Teiles ergänzt, wo jeder Satz, aber mit *avaruddho bhavati* statt *abhiṣuto bhavati*, beinahe einslautend auftritt. Was bedeuten die dreizehn Aṃśus? Der Schlußsatz ist überaus schwierig, wie ist: *tan nu haitad eke daśīti vadantaḥ pratyutpatanti* zu verstehen?

97 a. Die Anuṣṭubhs im Somaopfer; anschließend; neuer Abschnitt.

pūrṇāhutir ha vā anuṣṭub dīkṣaṇīyasya; saiṣā dvātriṃśiny anuṣṭup, saiṣā stry; agnīṣomīyasya paśoḥ prayājānūyājā upayaja, eṣā trayastriṃśiny anuṣṭup, sa eṣa pumāṁs; tad etan mithunaṃ. — yayā vasatīvarīr gṛhṇāti, saiṣā dvātriṃśiny anuṣṭup, saiṣā strī; savanīyasya paśoḥ prayājānūyājā (upayaja), eṣā trayastriṃśiny anuṣṭup, sa pumāṁs; tad etan mithunam. — aṣṭau kṛtvaḥ[2] *pavayaty*[2] *ekādaśa*

[1] L. wahrscheinlich: *'nyūno*, d. h. *anyūnā u.* [2] *kṛtvāvapayati.*

kṛtvo dvitīyaṃ dvādaśa kṛtvas tṛtīyaṃ, yaivāgrayaṇaṃ prati vāg agra āgacchat, saitāsāṃ dvātriṃśiny anuṣṭup, saiṣā strī; anūbandhyasya paśoḥ prayājānūyājā upayaja, eṣā trayastriṃśiny anuṣṭup, sa eṣa pumāṁs; tad etan mithunaṃ. tā vā etāḥ ṣaḍ anuṣṭubho yajñe bhavanti, tā idaṃ sarvaṃ prajanayantīś[1] *caranti yad idaṃ kiñ ca. — tad āhuḥ: katamā uttarāḥ ṣaḍ anuṣṭubha iti; pra vo devāyāgnaya iti prātaḥsavane 'nuṣṭubhaṃ hotā pratipadyate, saiṣā dvātriṃśiny anuṣṭup, saiṣā strī; vāg agregā agra etv ity eṣā trayastriṃśiny anuṣṭup, sa eṣa pumāṁs; tad etan mithunam. — ā tvā rathaṃ yathotaya iti mādhyandine savane 'nuṣṭubhaṃ hotā pratipadyate, saiṣā dvātriṃśiny anuṣṭup, saiṣā strī; vāg agregā agra etv ity eṣā trayastriṃśiny anuṣṭup, sa eṣa pumāṁs; tad etan mithunaṃ. — tat savitur vṛṇīmaha iti tṛtīyasavane 'nuṣṭubhaṃ hotā pratipadyate, saiṣā dvātriṃśiny anustup saiṣā strī; vāg agregā agra etv ity eṣā trayastriṃśiny anuṣṭup, sa eṣa pumāṁs; tad etan mithunam. etā uttarāḥ ṣaḍ anuṣṭubhas; tā vā etā dvādaśa saṃpadyante; dvādaśa māsāḥ saṃvatsaraḥ, saṃvatsara eva pratitiṣṭhati.*

In diesem Abschnitte wird in sehr gekünstelter Weise dargelegt, daß es in der Agniṣṭomafeier sechs Anuṣṭubhpaare gibt, deren erstes aus 32 und deren zweites aus 33 Silben besteht (33 ist *atirikta*, das Abzeichen des Mannes). Das erste Paar: Weib ist der Vers der Vollöffelspende TS. I. 2. 2. c beim Dīkṣaṇīya (CH. § 16), Mann ist die Dreiunddreißigzahl der elf Voropfer, elf Nachopfer, elf Zuopfer des Agnisomabockopfers. Das zweite Paar: Weib ist der Vers, mit welchem das übernächtige Wasser geschöpft wird: TS. I. 3. 13. a, Mann ist die Dreiunddreißigzahl der Vor-, Nach- und Zuopfer des Savanabockopfers. Das dritte Paar: Weib ist das acht-, elf- und zwölfmal wiederholte ‚läutert sich' beim Schöpfen des Āgrayaṇaschoppens,[2] wozu an zweiunddreißigster Stelle die Stimme kommt, die bei dieser Gelegenheit ‚freigelassen' wird;[3] Mann ist die Drei-

[1] °*yanti*.

[2] Dies scheint eine Eigentümlichkeit der Vādhūlas zu sein, die ich nicht habe kontrollieren können, da der Sūtratext hier unvollständig ist.

[3] Vgl. CH., S. 165.

unddreißigzahl der Vor-, Nach- und Zuopfer der Anūbandhyakuh. Das vierte Paar: Weib ist der Vers, der beim Morgendienste zuerst vom Hotṛ rezitiert wird: ṚS. III. 13. 1,[1] Mann ist die dreiunddreißigsilbige[2] Formel TS. III. 1. 10. g. Das fünfte Paar: Weib ist der Vers, der beim Mittagsdienste zuerst vom Hotṛ rezitiert wird: ṚS. VIII. 68. 1,[3] Mann ist dieselbe dreiunddreißigsilbige Formel. Das sechste Paar: Weib ist der Vers, der beim Nachmittagsdienste zuerst vom Hotṛ rezitiert wird: ṚS. V. 82. 1,[4] Mann ist die schon erwähnte Formel. Diese zwölf zusammen stehen dem Jahre gleich, und so erhält der Opferherr festen Stand im Jahre, d. h. in der Zeit, d. h. er stirbt nicht vor der Zeit.

97 b. Fortsetzung; anschließend; neuer Abschnitt.

tā vā e(tā) indram evāgre devānāṃ putraṃ janayāṃ cakrus; tāsāṃ yāḥ ṣaḍ dvātriṃśinyas tāsāṃ dvādaśākṣarāṇy ādatte, 'tha yāḥ ṣaṭ trayastriṃśinyas tāsām aṣṭādaśākṣarāṇy ādatte; tāni vā etāni triṃśat saṃpadyante; triṃśadakṣarā virāḍ, annaṃ virāḍ, virājam eva tad annādyam ṛtvijo yajñamukhe yajamānāyāpidadhati; sa u vā eṣa eva trayodaśo māso yad asāv ādityas, tasmād asāv ādityaḥ sarveṣāṃ bhūtānāṃ prajananasya rūpaṃ; pra haiva prajayā paśubhir mithunair jāyate ya evaṃ veda.

‚Diese (als Mann und Weib gedachten Anuṣṭubhpaare) erzeugten als Sohn den Indra als ersten der Götter. — Von diesen (zuerst genannten) sechs zweiunddreißigversigen Anuṣṭubhs nimmt er (im Geiste) zwölf Silben fort (also von jedem Verse zwei Silben) und von den dreiunddreißigversigen nimmt er achtzehn (also von jedem Verse drei) Silben fort. Diese liefern zusammen dreißig Silben. Dreißigsilbig ist die Virāj, die Virāj ist Speise, so bringen zu Anfang des Opfers die Priester dem Opferherrn Nahrung zu. Auch wird dadurch der dreizehnte Monat gebildet, welcher die Sonne ist, und weil die Sonne die Erzeugung aller Wesen ist, pflanzt der solches Wissende sich fort in Kindern und Vieh.‘

[1] Vgl. CH. § 152. IV.

[2] Wie diese Formel nach den Vādhūlas lautet, ist nicht festzustellen. — Vgl. CH., S. 172.

[3] Vgl. CH. § 196. [4] Vgl. CH. § 235.

98. Alle Opfer sind gāyatrīartig.

idaṃ vā anvāhur: eṣa vai gāyatriyai vatso yad āgrayaṇas; tam eva tad abhinivartaṃ sarvāṇi savanāni vahatīti. tad āhuḥ: kathaṃ gāyatram agnihotraṃ bhavati, kathaṃ gāyatrīm abhisaṃpadyata ity; unnayāmīti catvāry akṣarāṇy, om unnayeti catvāri, bhuvad iḍeti catvāri, janad iḍeti catvāri, vṛdhad iḍeti catvāri, (karad iḍeti catvāri;) tāni vā etāni caturviṃśatiḥ saṃpadyante; caturviṃśatyakṣarā gāyatry, evaṃ nu ha gāyatram agnihotraṃ bhavaty, evam u ha gāyatrīm abhisaṃpadyate. — tad āhuḥ: kathaṃ gāyatrau darśapūrṇamāsau bhavataḥ, kathaṃ gāyatrīm abhisaṃpadyete ity; āśrāvayeti caturakṣaram, astu śrauṣaḍ yaja ye yajāmahe vaṣaṭkāras, tāni saptadaśa; bhūr bhuvaḥ suvar iti pañco-, 'ṃ vāg[1] *iti dve; tāni vā etāni caturviṃśatiḥ saṃpadyante; caturviṃśatyakṣarā gāyatrī, evaṃ nu ha gāyatrau darśapūrṇamāsau bhavata, evam u ha gāyatrīm abhisaṃpadyete. evaṃ cāturmāsyāny, evaṃ paśubandhas. — tad āhuḥ: kathaṃ gāyatraḥ saumyo 'dhvaro bhavati, kathaṃ gāyatrīm abhisaṃpadyata ity;*[2] *etāny eva saptadaśa śoṃsā modaiveti pañco-, 'vāg iti dve, tāni vā etāni caturviṃśatiḥ saṃpadyante; caturviṃśatyakṣarā gāyatry, evaṃ nu ha gāyatraḥ saumyo 'dhvaro bhavaty, evam u ha gāyatrīm abhisaṃpadyata; evam ukthya, evaṃ ṣoḍaśy, evam atirātra, evam aptoryāmas. tad vā etaj jālādhyāso nāmānvākhyānaṃ, tenaiva madhyasthāḥ sarva eva yajñakratavo 'mṛtā bhavanti. saiṣā gāyatry evaṃ saṃpannābhinivartaṃ sarvāṇi savanāni vahati; tasmād vatsam apākṛtaṃ gaur abhinivartate.*

Das Ganze ist Anvākhyāna zu TS. VI. 4. 11. 4. Der bezügliche Sūtratext des Agnihotra lautet: *sruvam . . . gārhapatye niṣṭapyāhonnayāmīti . . .; om unnayety unnayati, bhuvad iḍeti prathamaṃ sruvaṃ, janad iḍeti dvitīyaṃ, vṛdhad iḍeti tṛtīyaṃ, karad iḍeti caturtham.* Zum Darśapūrṇamāsa vgl. TS. III. 3. 7. 2. Merkwürdig ist die Bezeichnung dieses Anvākhyāna als *jālādhyāsa* ‚die Netzwerfung', ‚die Belegung mit dem Netze'. Der Ausdruck *madhyastha* scheint ungefähr mit *vikṛti* gleichwertig zu sein.

---

[1] *pañconvāg.*

[2] Hier muß eine Lücke (in der Hs. nicht angedeutet) sein, die vielleicht nach Nr. 89 zu ergänzen wäre. Ich wage mich aber nicht daran.

99. Dadhigraha und Dadhigharma; anschließend; neuer Abschnitt.

idaṃ vā anvāhur: yajñasya śiro 'chidyata . . . (TS. VI. 4. 9. 1) . . . *yad āśvino gṛhyate yajñasya niṣkṛtyā iti. sa u ha vā eṣa evāgniṣṭomo yat pṛthivī, tasyai mahāvīraḥ śiro 'sāv ādityas; tad dadhigraheṇaiva prātaḥsavane pratyadhattāṃ, dadhigharmeṇa mādhyandine savana, ādityagraheṇa tṛtīyasavane; sa yad u haivainaṃ*[1] *pratyadhattām, aśvinau*[2] *haivainat*[2] *pratyakṣatamaṃ pratyadhattāṃ. tad āhuḥ: kim aśvināv ity; ahorātre ha vā aśvinau; sa yad dha vā etad yajñaśya śiro nācchetsyatām,*[3] *anyatara eva tad aśvinor abhaviṣyad: ahar evābhaviṣyan na rātrir; atha yad enac chinnaṃ*[4] *pratyadhāsyatām,*[3] *anyatara eva tad aśvinor abhaviṣyad: rātrir abhaviṣyat, sarvam evedam andhatamasam abhaviṣyan, nāhar;*[5] *atha yad etac chinnaṃ [na] pratyadhattāṃ, tad etad yajñasya śira . . . prati ca dhīyate.*

Nach Anlaß von TS. III. 4. 9. 1 wird gesagt, daß der Agniṣṭoma die Erde und deren Kopf der Pravargyakessel, d. h. die Sonne sei, und daß der Kopf aufgesetzt werde durch die drei Spenden von saurer Milch (vgl. CH. §§ 126, 184, 217), wie ja beim Pravargyaritual saure Milch dargebracht wird. Dann wird die Frage beantwortet, was die Aśvins seien. Die Antwort lautet: Tag und Nacht. Der Gedankengang des letzten Teiles ist nicht ganz klar. Ich mache aufmerksam auf das bis jetzt nur bei den Grammatikern belegbare *andhatamasa*.

100 a. Die Entstehung der Versmaße; anschließend; neuer Abschnitt.

idaṃ vā anvāhuḥ: kanīyāṃsi vai deveṣu chandāṃsy āsan . . . (TS. VI. 6. 11. 5) . . . *bhrātṛvyasyaiva tal lokaṃ vṛṅkta ity. ekottarāṇi devacchandasāny ekādharāṇy asuracchandasāni; vāg ity ekākṣaraṃ prathamaṃ devacchandasām, āyur iti (dvyakṣaraṃ dvitīyaṃ, viśvāyur iti tryakṣaraṃ) tṛtīyaṃ, viśvam āyur iti caturakṣaraṃ caturtham, evaṃ hy evām iti pañcākṣaraṃ pañcamam, upehi viśvata iti ṣaḍakṣaraṃ ṣaṣṭhaṃ, vidā maghavan videti saptākṣaraṃ saptamaṃ.*

[1] L. wahrscheinlich °*vainat*. [2] *aśvinor haivainata*.
[3] °*syātām*. [4] ? *chinna* die Hs. [5] *nohar*.

— *pañcadaśākṣaraṃ prathamam asuracchandasāṃ, caturdaśākṣaraṃ dvitīyaṃ, trayodaśākṣaraṃ tṛtīya(ṃ, dvādaśākṣaraṃ caturthaṃ, ekādaśākṣaraṃ pañcamaṃ, daśākṣaraṃ ṣaṣṭhaṃ, navākṣaraṃ sapta)maṃ. — tad vā idam anvāhur: yady agniṣṭomaḥ somaḥ parastāt syād ukthyaṃ kurvīta* . . . (TS. III. 1. 7. 3) . . . *yajñakratubhir evāsya devatā vṛñkta iti; tan nādṛtyam, agniṣṭomād eva na cyaveran, no evopasadaṃ vyūheyur, dakṣiṇās tv iha bhūyasīr dadyād; atha ha stotrasya purastāt sarvān sarvān* . . . *purastād dhotor:*[1] *iḍā devahūr iti yāvad etasya yajuṣo 'bhyāpnoty; abhyāhvayata enaṃ, pratyāgṛṇāti. vāg āyur vāg uvāyur viśvāyur viśvam āyur sarvāyuḥ sarvam āyur evām̐ hy evām upehi viśvato vidā maghavan vido dhāmno dhāmno vido* . . .; (*te devā*) *vāg ity ekākṣareṇa pañcadaśākṣaram abhivyaśaṃsan, tat ṣoḍaśakalaṃ kṛtvā samavṛñjatā-; "yur iti dvyakṣareṇa caturdaśākṣaram abhivyaśaṃsan, tat ṣoḍaśakalam eva kṛtvā samavṛñjata; viśvāyur iti tryakṣareṇa trayodaśākṣaram abhivyaśaṃsan, tat ṣoḍaśakalam eva kṛtvā samavṛñjata; viśvam āyur iti caturakṣa(reṇa) dvādaśākṣaram abhivyaśaṃsan, tat ṣoḍaśakalam eva kṛtvā samavṛñjatai-; "vām̐ hy evām iti pañcākṣareṇaikādaśākṣaram abhivyaśaṃsan, tat ṣoḍaśakalam eva kṛtvā samavṛñjato-; 'pehi viśvata iti ṣaḍakṣareṇa daśākṣaram abhivyaśaṃsan, tat ṣoḍaśakalam eva kṛtvā samavṛñjata; vidā maghavan videti saptākṣareṇa navākṣaram abhivyaśaṃsan, tat ṣoḍaśakalam eva kṛtvā samavṛñjata. tad vā idaṃ sarvaṃ ṣoḍaśakalam aṣṭāśaphaṃ catuṣpat, tad evam eva devā asurāṇāṃ samavṛñjata. tatho evaitad evaṃvid yajamāno dviṣato bhrātṛvyasya vṛñkte. tad etat saṃsave vaiva kuryād bhrātṛvyān vā (tu)stūrṣamāṇaḥ.*

Zu diesem Anvākhyāna zu TS. VI. 6. 11. 5 vergleiche man Pañc. br. XII. 13. 27 und 29. Im Obigen werden die ein- bis siebensilbigen Versmaße der Götter näher angedeutet; es sind zum Teil die Worte, die der Hotṛ in seinem Japa zur Einleitung des Śastra herzusagen hat, zum Teil der Anfang der Mahānāmnīs (vgl. Ait. br. II. 38. 13, Āśv. śrs. V. 9. 1, Śāṅkh. śrs. XVII. 12. 5). Die Götter wissen durch ihre Versmaße, indem sie im Hersagen jedesmal das Versmaß der Asuras zu (*abhi*) dem ihrigen hinzufügen, die Metra der Asuras an

[1] *dhotur.*

sich zu reißen: durch ihr einsilbiges das fünfzehnsilbige der Asuras usw., so daß sie alle sechzehnteilig werden. Der Autor des Anvākhyāna verbindet dies mit dem Abhicāra und beschränkt es auf den Saṃsava, d. h. auf das rivalisierende Somaopfer.

100 b. Die Entstehung der Versmaße; anschließend.

prajāpaticchandasāni[1] *samavṛñjatai-: 'tair eva ṣoḍaśabhir aṣṭākṣarāṃ gāyatrīm abhivyaśaṃsan; sā caturviṃśatyakṣarā gāyatry abhavad; etair eva ṣoḍaśabhir dvādaśākṣarām abhivyaśaṃsan; sāṣṭāviṃśatyakṣaroṣṇig abhavad; etair eva ṣoḍaśabhiḥ ṣoḍaśākṣarām anuṣṭubham abhivyaśaṃsan; sā dvātriṃśadakṣarānuṣṭug abhavad; etair eva ṣoḍaśabhir viṃśatyakṣarāṃ bṛhatīm abhivyaśaṃsan; sā ṣaṭtriṃśadakṣarā bṛhaty abhavad; etair eva ṣoḍaśabhiś caturviṃśatyakṣarām abhivyaśaṃsan; sa catvāriṃśadakṣarā paṅktir abhavad; etair eva ṣoḍaśabhir aṣṭāviṃśatyakṣarāṃ triṣṭubham abhivyaśaṃsan; sā catuścatvāriṃśadakṣarā triṣṭug abhavad; etair eva ṣoḍaśabhir dvātriṃśadakṣarāṃ jagatīm abhivyaśaṃsan; sāṣṭācatvāriṃśadakṣarā jagaty abhavat. — tāni trīṇi trīṇi chandāṃsy abhavan; yekaiś*[2] *chandaḥ sārdhaṃ sārdham udūhya ṛṣibhyaḥ pratyūhaṃs, tāny ṛṣicchandasāny abhavan.*

Nicht alles, besonders der leider verdorbene Schlußsatz, ist hier deutlich. Die Absicht scheint zu sein, daß durch Hinzufügung der in 100 a erwähnten sechzehnsilbigen Metra jetzt alle Versmaße ihren gehörigen Umfang bekamen.

101. Das Wort *catuṣṭoma*; anschließend; neuer Abschnitt.

agnir ha vāvāgniṣṭoma ity āhur, vāyur ha vāvāgniṣṭoma ity āhur, ādityo ha vāvāgniṣṭoma ity āhuś, candramā ha vāvāgniṣṭoma ity āhur. agner ha vā etac charīraṃ yad asāv āditya, ādityo haivāgner asur; vāyor ha vā etac charīraṃ yad asau candramāś, candramā haiva vāyor asus. te vā ete catvāra evāgniṣṭomasya stomā: agnir vāyur ādityaś candramā iti; tasmād āhur yaś caivaṃ veda yaś ca na: catuṣṭomo 'gniṣṭoma iti, catuṣṭomo haivāgniṣṭomaḥ. sa u ha vā eṣa evāgniṣṭomo yat pṛthivī, yajamāno ha vā ṛtvijāṃ pratiṣṭhā;

---

[1] Die Hs. hat: *prajāpatiś chandasāni*, aber das Verbum steht im Plural, und überdies ist *chandasa* die Form, die nur in der Zusammensetzung auftritt.

[2] Eigentlich hat die Hs.: *bhavasyekaiś*. Wie ist zu lesen?

sa yo ha vā evaṃvidādhvaryuṇā yājyamāno yajamāno nardhnoti, yādṛg eva bhavati tādṛṅ aṣṭavai dhriyate, no haivāśā cana pāpīyobhavyāyai,[1] *kva hīyaṃ sthānāc cyoṣyate yat pṛthivī, na haiva hīyaṃ*[2] *sthānāc cyoṣyate yat pṛthivī; no haiva sthānāc cyoṣyate ya evam etām agniṣṭomasyopaniṣadaṃ veda.*

‚Man sagt, der Agniṣṭoma sei das Feuer, er sei der Wind, er sei die Sonne, er sei der Mond. Die Sonne ist des Feuers Leib, die Sonne ist des Feuers Lebenshauch; der Mond ist des Windes Leib, der Mond ist des Windes Lebenshauch. Diese vier nun, das Feuer, der Wind, die Sonne, der Mond, sind die Stomas des Agniṣṭoma. Darum sagt man, ob einer so (d. h. diesen tieferen Grund) weiß oder nicht: „Der Agniṣṭoma ist vierstomig.“ Der Agniṣṭoma ist ja vierstomig.[3] — Dieser Agniṣṭoma ist die Erde, der Opferherr ist der feste Stand der Priester.[4] Wenn ein Opferherr, während ein solches wissender Adhvaryu das Opfer für ihn verrichtet, nicht gedeiht, so schickt er sich an, dasselbe zu erlangen, was er gerade ist (d. h. so bleibt er, wie er vorher war), hat aber auch nicht die Aussicht, schlechter dran zu werden. Denn wie wird die Erde (die ja dem Opferherrn gleichsteht) ihre Stätte verlassen? Sie wird das nicht, und so wird auch nicht derjenige seine Stätte verlassen, der diese Geheimlehre des Agniṣṭoma so kennt.‘

Nicht ganz sicher ist hier die Bedeutung von *dhriyate*; *tādṛṅ* muß ein Neutrum sein; *aṣṭavai* zu *aśnoti*. Sehr merkwürdig und unbekannt ist der Ausdruck *pāpīyobhavyā*.

samāptā daśikā.

III. Anvākhyāna zum Hochaltarbau (*cayana*).

102. Die Verse der das Cayana einleitenden Iṣṭi.

idaṃ vā anvāhur: dvau samudrau vitatāv iti, tāv u ha vā etāv ahorātrāv evā-; 'jūryāv iti, na hy etayor jaraṇam asti yad ahorātre; paryāvartete jaṭhare 'va pādā iti, sa yad u haivainad

[1] *pāviyobha°.* [2] *na haiva na hīya.*

[3] Die vier Stomas sind der neun-, fünfzehn-, siebzehn- und zwanzigversige.

[4] Was hat sich der Autor hierbei gedacht?

ahaś ca rātriś cānyo 'nyam anu paryāvarīvartete,[1] *tad u haivainayor etat paryāvarta(na)ṃ; tayoḥ paśyanto atiyanty anyam iti, sa yad u haivainad ahaḥ paśyanto 'tiyanti, tad u haivāsyaitad; apaśya(n)taḥ setunātiyanty anyam iti, prāṇo vai vāyuḥ setuḥ, sa yad u haivaina(d*[2] *a)paśyantaḥ suptāḥ prāṇena setunā rātrim atiyanti, tad u ha vā asyaitat; sa vā eṣa vāyuḥ prāṇaḥ setuḥ; sa yo ha vā evam etaṃ vāyuṃ prāṇaṃ setuṃ veda, śaśvad dha sarvam āyur ety, amṛto 'muṣmiṃlloke bhavati, jarasā visrasāsmāl lokāt praiti. — dve dradhasī satatī vasta eka ity; āditya u haivāhorātre satatī vasta; ekaḥ keśī viśvā bhuvanāni vidvān ity; eṣa u ha vai keśī viśvā bhuvanāni veda ya ādityas; tirodhāyaity asitaṃ vasāna iti; sa yad u haivaiṣo 'stamitas,*[3] *tira*[4] *eva*[4] *rātriṃ kṛtvaiti, so*[5] *ha vā*[6] *asyaiṣā*[6] *tirodhasā;*[7] *śukram ādatte anuhāya jaryā ity; asau vā ādityaḥ śukras, tasyo hoṣaiva*[8] *jārī, tasyā etac chukram ādadanā ety ahar eva; tasmā(d) etasyai devatāyā agnicityāyāṃ prathamaṃ havir nirupyate.*

Das Anvākhyāna bezieht sich auf die zwei Verse TS. III. 2. 2. 1—2 (sie kommen nur noch im Jaim. br. vor; vgl. Das Jaim. br. in Auswahl, Nr. 1), für welche das Brāhmaṇa nirgends einen Viniyoga angibt; daher verwendet sie Baudhāyana zu anderem Zweck und Āpastamba zu wieder anderem Zweck. Das Sūtra beschreibt die (nur von den Vādhūlas verordnete) Iṣṭi, die aus einem Caru besteht; ich zitiere daraus: *dvau samudrāv iti haviṣaḥ puro 'nuvākyā, dve dradhasī iti vaṣaṭkṛte juhoti.* Man bemerke das Nebeneinander von *ahorātrau* und *ahorātre.* Unbelegt ist die Form *paryāvarīvartete* und das Neutrum *jaraṇam.* Das sonst in den Brāhmaṇas nie angetroffene Neutr. pl. auf *-ā* (*viśvā bhuvanāni*) ist durch das Zitat veranlaßt.

103 a. Die Savitṛverse TS. IV. 1. 1. a—h; neuer Abschnitt.

idaṃ vā anvāhuḥ: prajāpatiḥ prajāḥ sṛṣṭvā vṛtto 'śayat; taṃ devā bhūtānāṃ rasaṃ tejaḥ saṃbhṛtya tenainam abhiṣajyan, mahān avavartīti; tan mahāvratasya mahāvratatvaṃ; mahad vratam iti;

---

[1] °*vartate.* [2] L. vielleicht *haivaitad.* [3] °*mitaṃ.*

[4] *tiraiva.* [5] *so* d. h. *sā u.* [6] *vāsyaiṣā.*

[7] Wahrscheinlich verdorben. [8] D. h. *ha uṣā eva.*

tan mahāvratasya mahāvratatvaṃ; mahato vratam iti; tan mahāvratasya mahāvratatvam.[1] *te devā etaṃ yajñamukhe savitāram upāsīdan:*[2] *savitaḥ prasuva, tvayā prasūtāḥ saṃbharāmeti; tāṃs tathety abravīt; teṣāṃ yuñjānaḥ prathamaṃ mana ity eva prathamaṃ mano 'yunak; tatvāya savitā dhiya iti dhiyo; 'gniṃ*[3] *jyotir nicāyya pṛthivyā adhy ābharad ity evainaṃ pṛthivyām*[4] *ābharad; yuktvāya manasā devānt suvar yate dhiyā divaṃ bṛhaj jyotiḥ kariṣyataḥ savitā prasuvāti*[5] *tān ity evainān savitā prāsuvat; te savitṛprasūtā evānvaicchan yuktena manasā vayaṃ devasya savituḥ save suvargeyāya śaktyā indraṃ dānāya hūmaha iti-, 'ndro vai sa āsīt. tāni vā etāny aṣṭau sāvitrāṇi hūyanta, etasyai devatāyai bhāgadheyāya, yasmād evaṃ yajñamukhe savitāram upāsīdan.*[2]

Es ist wenig ersichtlich, welche Veranlassung der Verfasser dieses Textes hatte, diese Betrachtung als ein Anvākhyāna zu TBr. I. 2. 6. 1 zu geben, wahrscheinlich *saṃbhṛtya*. Unsere Stelle ist darum so wichtig, weil hier der Text der Saṃhitā nach den Vādhūlas ein Plus enthält, nl. die Worte: *indraṃ dānāya hūmahe*, wodurch der Vers TS. IV. 1. 1. c zu einer Anuṣṭubh gemacht wird. Dieses Plus wird vom Verfasser der Vyākhyā erwähnt, wenn er die Frage behandelt, ob vielleicht die Vādhūlas eine von der uns bekannten abweichende Saṃhitā gehabt haben, vgl. Fußnote 1 auf S. 7 der Acta Orientalia, Vol. I.

103 b. Fortsetzung; das Wort *iṣṭakā*; anschließend.

tā u ha vā etā ṛca evāṣṭau bhavanti yat sāvitrāṇy, āhutir eva navamī; trivṛd eva sa stomas, trivṛd vai bahiṣpavamānas, trivṛd u haiva suvargo loko, 'tro ha suvargaṃ lokaṃ bahiṣpavamānam abhisaṃpadyata;[6] *ṛcā stomaṃ samardhayeti yajur antyaṃ kṛtvā juhoti; tasmād yajurvedo vedānām annādatamo, yasmād etad yajur antyaṃ karoti. — so 'bravīt: saṃbharata meti. sa yo darvihomāyālam āsīd yo 'gnihotrāya (yo) darśapūrṇamāsābhyāṃ yaś cāturmāsyebhyo yaḥ*

---

[1] Soweit TBr. I. 2. 6. 1. [2] *upāsīran.*

[3] Statt *gniṃ* bietet die Hs. *hi.* [4] L. wahrscheinlich *pṛthivyā.*

[5] So richtig (gegen Weber, der *suvati* gibt) auch die Ausgabe der Bibl. Indica.

[6] L. °*padyanta?*

paśubandhāya yaḥ saumyāyādhvarāya, taṃ tathā samabharaṁs; tato vai tasyāṅgāparūṁṣy[1] *aṅguliparūṁṣi prāvardhanta, yathemāni puruṣasyāṅguliparūṁṣi pravardhanta eva;*[2] *so 'bravīt: putrakā yajadhvam eva me-, 'ṣṭam iṣṭam eva me kaṃ bhaviṣyatīti; tad iṣṭakānām iṣṭakātvam; iṣṭam iṣṭaṃ ha vāvāsmai kaṃ bhavati ya evam etad iṣṭakānām iṣṭakātvaṃ veda. — ta u ha vā eta etāvanta eva yajñakratavo bhavanti yāvatīr etā iṣṭakā yāvān agniḥ saṃcita; etāvadbhir*[3] *hāsya*[3] *yajñakratubhir iṣṭaṃ bhavati yāvatīr etā iṣṭakā yāvān agniḥ saṃcito ya evaṃ vidvān agniṃ cinute yasya caivaṃ*[4] *vidvān agniṃ cinoti.*

‚Diese Verse, die Savitṛformeln, sind acht an der Zahl,[5] an neunter Stelle kommt die Spende;[6] dies ist ein neunversiger Stoma: dreimal drei (Stotraverse) umfaßt das Bāhiṣpavamānalob und aus dreimal drei besteht der Himmelsraum. So werden sie (d. h. die Savitṛverse) dem Bāhiṣpavamāna, dem Himmelsraum, gleich. Er bringt die Spende mit dem Verse TS. IV. 1. 1. i dar, nachdem er das Yajus (nl. l. c. h) als letztes (der vorher herzusagenden Verse und Formeln) genommen hat. Darum ist der Yajurveda derjenige von den Vedas, der am meisten Speise genießt.[7] — Da sprach er:[8] „Sammelt mich“ (d. h. erstens: „mich, der ich gänzlich erschöpft, *vṛtta*, bin“, und zweitens: „bringt alles zusammen, was zur Anfertigung der Feuerpfanne ernötigt ist“). Da brachten sie den zusammen (d. h. stellten ihn her), der zureichend war für das Löffelopfer (d. h. das häusliche Opfer), für das Agnihotra, für die Voll- und Neumondsopfer, für die Tertialopfer, für das Tieropfer und für das Somaopfer. Da wuchsen seine (nl. des Prajāpati) Körperglieder und Fingergelenke, ebenso wie die eines Menschen. Da sprach er: „Kinder, verehret mich durch Opfer; Opferspende an Opferspende (*iṣṭa*) wird mir zum Wohl (*ka*) geraten.“ Daher haben die Ziegel, die Iṣṭakās, ihren Namen; so viele Iṣṭakās es in einem fertiggeschichteten Hochaltar gibt, so zahlreich

---

[1] Mit *aṅgā°* wie TS. II. 5. 6. 1. [2] L. *evaṃ*?

[3] *etāvājirnāsya.* [4] *vaivaṃ.*

[5] Nl. TS. IV. 1. 1. a—h. [6] Mit l. c. i.

[7] Weil mit den Formeln die meisten Spenden dargebracht werden (?).

[8] D. h. wohl Prajāpati; vgl. 103. a, Anfang.

sind die Opfer. Wer solches wissend sich den Hochaltar schichten läßt, und wer solches wissend ihn für einen anderen schichtet, hat ebenso viele Opfer verrichtet als es in einem fertiggeschichteten Hochaltar Iṣṭakās gibt.‘

Für eine ähnliche quasi-Etymologie von *iṣṭakā* vgl. ŚBr. VI. 1. 2. 23.

104. Die Requisiten für die Herstellung der Feuerpfanne.

idaṃ vā anvāhuś: caturbhir abhrim ādatta iti; vaiṇavī vā abhrir; vaiṇavā vanaspatayo; vanaspatibhya evainaṃ tat saṃbharaty. atha yad aśvaś ca gardabhaś ca bhavato, grāmyebhyaś caivainaṃ tat paśubhya āraṇyebhyaś ca saṃbharaty. atha yad raśane bhavata, oṣadhībhya evainaṃ tat saṃbharaty. atha yad udakumbho bhavaty, adbhya evainaṃ tat saṃbharaty. atha yat puruṣo saṃśiṣṭo bhavati, puruṣebhya evainaṃ tat saṃbharaty. atha yad valmīkavapā bhavati, śrotrād evainaṃ tat pṛthivyāḥ saṃbharaty. atha yat karaṇīyā mṛd bhavaty, asyā evainaṃ tat saṃbharaty. atha yat puṣkaraparṇe bhavato, gandharvāpsarobhya evainaṃ tat saṃbharaty. atha yat kṛṣṇājinasya lomāny ajalomāni ca bhavanti, grāmyebhyaś cai(vai)naṃ (tat) paśubhya āraṇyebhyaś ca saṃbharaty. atha yac charkarā bhavanty, agnim evaitat pratyakṣaṃ saṃbharati-, 'ṣṭakā hi śarkarā. atha yad armakapālāni bhavanty, armād evainaṃ tat pṛthivyāḥ saṃbharaty. atha yat parṇakaṣāyo bhavati, vanaspatibhya evainaṃ tat saṃbharati.

‚Durch die Bambushaue bringt er ihn (d. h. den aufgelösten Prajāpati, und zugleich das Feuer und die Feuerpfanne) aus den Pflanzen zusammen, zu denen ja das Rohr gehört; durch das Roß und den Esel aus den zahmen und wilden Tieren; durch die zwei Stricke (die dem Rosse und dem Esel angelegt werden) aus den Kräutern (da ja die Stricke von Muñjagras verfertigt sind); durch den Wasserkrug aus dem Wasser; durch den vorher instruierten Mann[1] aus den Menschen; durch den Ameisenaufwurf aus dem Gehör der

[1] Diesen, einen Vaiśya nach Baudh. X. 1 : 1. 10, 2. 10, hat man auf dem Wege Platz nehmen lassen, wohin man sich zu der Lehmgrube hinbegibt. Dieser fragt: ‚Wohin geht ihr‘ (*kvetheti*), worauf der Adhvaryu das Yajus TS. IV. 1. 2. h zur Antwort gibt; so das Sūtra, vgl. Acta Orientalia IV, 163.

Erde;[1] durch den für den Gebrauch fertiggemachten[2] Lehm, aus der Erde selbst; durch die beiden Lotusblätter von den Gandharven und Apsarasen; durch die Haare der schwarzen Antilope und des Ziegenbocks aus den zahmen und wilden Tieren; durch die Kiesel stellt er Agni unmittelbar her, da die Kiesel Iṣṭakās sind; durch die Scherben von einer Trümmerstätte[3] aus dem verlassenen Teil der Erde, und durch den ausgekochten Saft von Palāśaholz[3] aus den Bäumen.'

Dies ist Anvākhyāna zu TS. V. 1. 1. 4. In grammatischer Hinsicht ist der zweimal vorkommende Genitiv *pṛthivyāḥ* statt *pṛthivyai* bemerkenswert.

105. Das Umritzen der Lehmstätte; anschließend.

tad vā idam anvāhuḥ: (gāyatriyā prathamayā parilikhaty athānuṣṭubhā)tha triṣṭubheti. tāsāṃ vā etāsāṃ tisṛṇām ṛcāṃ śatam akṣarāṇi bhavanti; śatākṣaro vai puruṣaḥ śatāyuḥ śatendriya; āyuṣy eva tad indriye 'kṣaraśo 'gnicid etayā saṃpadā pratitiṣṭhati.

,Diese drei Verse (nl. TS. IV. 1. 2. t, v, w) haben zusammen hundert Silben. Der Mensch ist hundertsilbig (?), hundertjährig, hundertkräftig: Silbe an Silbe bekommt durch diesen Rechnungsparallelismus der den Feueraltar Schichtende festen Stand in langem Leben und in Kraft.'

Die Stelle ist Anvākhyāna zu TS. V. 1. 3. 5. Zur Handlung vgl. Āp. XVI. 3. 1. Die drei Verse, aus 24, 32 und 44 Silben bestehend, liefern zusammen hundert Silben. Was hat der Autor sich bei ,hundertsilbig' als Attribut des Menschen gedacht?

106. Die Feuerpfanne.

ayaṃ ha vāva loka uddhiḥ[4] *prathama ukhāyā, (antarikṣaloko dvitīyo, divilokas tṛtīyaḥ. sa)*[5] *haivāsyaiṣa nemiḥ paryasto rāsnā sam iva pepicaty; ato*[6] *hokhaivedaṃ sarvaṃ bhavati yad idaṃ kiñ*

[1] *tasyā* (sc. *pṛthivyai*) *etac chrotraṃ yad valmīkaḥ*, TS. V. 1. 2. 5.

[2] Zu *karaṇīyā mṛd* (auch Baudh.) sagt die Vyākhyā: *karaṇayogyā, kulālaiḥ samyaṅ mṛditā.*

[3] Vgl. Āp. XVI. 4. 1. [4] *ujjiḥ.*

[5] Vielleicht fehlen noch mehrere Worte.

[6] So meine Vermutung für das überlieferte *ano.*

caitair ādeśais. — tām u haitāṃ catustanām eva kuryāc; catvāro vai go(ḥ) stanāḥ śunyai[1] *vaiva*[1] *varāhyai vāṣṭau*[2] *vā nava vā stanās; tayor*[3] *vai kanīyo vīryaṃ (bhavati. sa) haitāṃ catustanām eva kuryāt.*

,Der erste Aufsatz der Feuerpfanne ist dieser (irdische) Raum, der zweite ist der Luftraum, der dritte ist der Himmelsraum. Die Gurt drückt (hält) diese, sozusagen, zusammen, (wie) eine herumgelegte Felge.[4] Darum ist die Feuerpfanne, diesen Betrachtungen nach, alles, was sich hier (in der ganzen Schöpfung) befindet. — Er bringe an der Pfanne vier Zitzen an;[5] die Kuh hat vier Zitzen; die Hündin oder das Mutterschwein hat deren acht oder neun. Diese beiden (aber) haben geringere Kraft. Deshalb bringe er nur vier Zitzen an.'

Unbelegt ist das Femininum *varāhī*. Die Deutung von *sam iva pepicaty* ist nicht sicher. Eine 3. p. plur. *pepicati* paßt nicht im Zusammenhang, so bleibt nur übrig, es als Part. fem. zu deuten; aber in diesem Falle wäre die Tmesis sehr auffallend; man möchte daher *samavapepicatī* vermuten. Jedenfalls liegt das Intensiv zur Verbalwurzel *pic* ,eindrücken, einbiegen' vor, worüber man Acta Orientalia I. 10, II. 163, IV. 209 vergleiche.

107. Die Reihenfolge gewisser Handlungen beim Cayana; anschließend.

śiro vā etasya yajñakrator ukhā, grīvās traidhātavīyeṣṭir, ātmā prājāpatyaḥ paśus. taṃ[6] *nu*[6] *haitad eke paśunaiva pūrveṇa pratipadyanta, ātmā vai prathamajo 'ṅgānām iti vadanto, 'thaivaṃvida ukhayaiva, tasyāṁ hy evaitāni jyotīṃṣi vihriyante*[7] *yat prāṇāḥ. śrīr vai śiro 'ṅgānām, īśvarā hainaṁ śrīr āptor asmiṁś ca loke 'muṣmiṁś ca yasyainam ukhayā pūrvayā pratipadyante; tasmān nu hainam ukhayaiva pūrvayā pratipadyeran.*

,Die Feuerpfanne (d. h. die Verfertigung und das Verfahren mit derselben) ist das Haupt dieses Opfers (d. h. des Cayanaritus),

---

[1] *śūnyai vave.* [2] *vācāṣṭau.* [3] ? Die Hs. hat *tandhoyor.*

[4] Alles ziemlich unsicher! [5] Vgl. z. B. Āp. śrs. XVI. 5. 2.

[6] Die Hs. hat *tannu*, das wohl *taṃ nu* zu lesen ist, vgl. *enam* am Schlusse.

[7] So meine Vermutung statt des überlieferten *bibhriyante.*

die dreischichtige Iṣṭi ist dessen Nacken, der dem Prajāpati zu opfernde Bock ist dessen Rumpf. Da beginnen nun einige dies (Opfer, nl. den Agnicayanaritus) mit dem Tier(opfer), indem sie sagen, daß der Rumpf (der ja das Tieropfer ist) von allen Gliedmaßen zuerst entsteht. Aber die, welche des Richtigen kundig sind, (beginnen) mit der Feuerpfanne, denn in ihr (die ja als das Haupt des Opfers gilt) verteilen sich diese Lichter, die die Hauche sind. Der Kopf ist das Ansehen (d. h. das Vornehmste) der Körperteile; es ist möglich, daß Ansehen in diesem und in jenem Raume zu demjenigen kommt, für welchen man das Opfer mit der Feuerpfanne anfängt. Darum soll man es mit der Feuerpfanne anfangen.‘

Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, ob hier die Praxis der Lehrer des Weißen Yajurveda mißbilligt wird. — Den Vādhūlas ausschließlich eigen ist es, daß unmittelbar nach der Herstellung der Ukhā die dreischichtige Iṣṭi (dargestellt TS. II. 4. 11) stattfindet; auch das Sūtra selber hat dies.

108. Das Opfertier bei der Hochaltarschichtung; anschließend; neuer Abschnitt.

puruṣaṃ ha sma vāvaitaṃ purā prājāpatyaṃ paśum ālabhanta; etena karṇājāyena[1] *ācitaṃ;*[1] *suvargaṃ hi ha smainaṃ lokam atidarśayanti. tasya ha deveṣu*[2] *pratikrāmatsu dhārtakratavo jātūkarṇīḍāṃ na cakame prāśituṃ; taṃ tato ᾽śvaṃ cakrus; tasyo ha deveṣv*[3] *eva*[3] *pratitarāṃ krāmatsu rahaḥkṣito jātūkarṇīḍāṃ na cakame prāśituṃ; tam u tato ᾽jaṃ, tūparaḥ prājāpatyaḥ sarvarūpa iti vadantaḥ. pañco ha sma vāvaitān purā paśūn ālabhante: puruṣam eva prajāpataye ᾽gnaye, ᾽śvam agnaye kṣatravata, ṛṣabham agnaye kṣatrabhṛte, vṛṣṇim agnaye brahmaṇvate, bastam agnaye puṣṭimata iti; tān sahaitena paśunā paryagnikṛtvotsṛjanti, prājāpatyeno eva saṁsthāpayanty. etān ha vāvaitad*[4] *brāhmaṇam abhivadaty:*[5] *agnibhyaḥ paśūn ālabhante, kāmā vā agnayaḥ, kāmān evāvarunddha iti. tān nu haitān vrīhiyavayor eva kuryād; vrīhiyavau ha nediṣṭhaṃ*[6] *paśūnām asuḥ. — kururājāya haikasmā agniḥ paśuśīrṣavidyāṃ provāca; tāṃ*[7] *haiva*

[1] Verdorben! [2] *veṣu* die Hs., vgl. weiter unten. [3] *vedeṣv eva.*
[4] *vaitat.* [5] *adhi°.* [6] L. *nediṣṭhaḥ?* [7] *taṃ.*

kurupāñcālānām̐[1] *śrotriyā vedair jnīpsanti-: 'tthā3m itthā3m iti;*[2] *net tu ha sma sa āhā-; 'tha ha śuddhojā māṇḍavyo vicikitsan*[3] *mārisā-bhagiṃ bhrahmacāriṇam uvāce-: 'hi somye-, 'maṃ rājānaṃ gacchā-; 'gnir haivāsmai paśuśīrṣavidyāṃ provāca;*[4] *tāṃ*[5] *ha vai kurupāñcā-lānām̐*[6] *śrotriyā vedair jñīpsantītthā3m itthā3m iti;*[7] *net tu haiva sa āha; taṃ*[8] *tvaṃ*[8] *gatvānayā paśuśīrṣavidyayā tathā pada;*[9] *sa yad dhābhijānād,*[10] *vayaṃ tvā yājayāmety enaṃ bravasīti;*[11] *taṃ haivaitad gatvovāca: rājann, agnir haiva*[12] *te paśuśīrṣavidyāṃ prābravīd, iyaṃ sā kathā3m iti;*[13] *tasmai hābhijñāyāñjaliṃ cakāra; namas te 'stu bha-gava, etāṃ mahyam agniḥ paśuśīrṣavidyāṃ prābravīd, yūyaṃ mā yājayateti;*[14] *tam u ha sa yājayāṃ cakāra. sa yo ha vā evam etām agneḥ paśuśīrṣavidyāṃ veda, sa eva saṃpraty agniṃ vedā-; 'tha ya evaṃ na veda, no haiva sa saṃpraty agniṃ veda; (sa) yasya hā-nevaṃvid agniṃ cinuyāt, kāmaṃ haivainaṃ cinuyān, mṛtyunā nvā ayām adhvaryur yajamānasya prāṇān samayā(vī)n,*[15] *mariṣyatīti; tathā haiva syāt; tasmād evaṃvidam adhvaryum iccheta.*

,Vorher pflegte man dem Prajāpati einen Menschen als Opfertier darzubringen. Mit diesem (hatte) Karṇājāya (das Opfer beim Cayana verrichtet). Denn man pflegte ihm den Himmelsraum (als Lohn dieses Opfers) zu zeigen. Dessen (d. h. dieses geopferten Menschen) Iḍā-portion wollte, als die Götter sich zurückzogen, Dhārtakratava Jātū-karṇi (der vielleicht der Yajamāna war) nicht genießen. Da machten sie es (d. h. das Opfertier) zu einem Rosse (d. h. da nahmen sie statt des Menschen ein Roß); aber, als die Götter sich noch weiter zurück-zogen, wollte Rahaḥkṣita Jātūkarṇi dessen Iḍā nicht genießen. Darauf (machten sie es) zum hornlosen Ziegenbock,[16] sagend: „Der horn-

---

[1] °*pāñcālām̐*. [2] Unsicher; die Hs.: *tthāmītthāmīti*.

[3] So vermute ich statt *vicikitsa*. [4] Man erwartet *prāvocat*.

[5] *taṃ*. [6] °*pāñcālām̐*.

[7] Hier fehlt in der Hs. nur das Plutizeichen. [8] *tanvaṃ*.

[9] Wie ist zu lesen? [10] *yadvyabhi*°, vgl. aber weiter unten.

[11] *bruvasīti*. [12] *haivai*. [13] *iyaṃ sā yā kathāmīti*. [14] *yājayatheti*.

[15] Daß so zu lesen ist, geht aus einem später vorkommenden, mit dem Obigen wörtlich übereinstimmenden Stück hervor.

[16] Es muß mehreres ausgefallen sein.

lose allfarbige Ziegenbock ist Prajāpati's Opfertier." — Vorher pflegte man diese folgenden fünf Opfertiere zu opfern: einen Menschen für Prajāpati, für Agni; ein Roß für Agni kṣatravat; einen Stier für Agni kṣatrabhṛt, einen Widder für Agni brahmaṇvat; einen Bock für Agni puṣṭimat. Diese Tiere läßt man frei, nachdem man um sie, zusammen mit jenem Opfertiere (nl. mit dem für Prajāpati allein bestimmten hornlosen Bocke), die Umzirkelung mit dem Feuerbrande vollzogen hat, worauf man das Opfer des für Prajāpati bestimmten Opfertieres beendigt. Über dieses Tier spricht sich ein Brāhmaṇa[1] aus: „Er opfert Tiere den Feuern; die Feuer sind die Wünsche; er erhält die (Erfüllung seiner) Wünsche." — Er verfertige diese (fünf) Tiere von Reis und Gerste,[2] denn Reis und Gerste sind der den Tieren am nächsten stehende Lebenshauch.[3] — Einem Könige der Kurus hatte Agni das Wissen von den Köpfen der Opfertiere offenbart. Dieses Wissen wünschten die gelehrten Brahmanen unter den Kurupāñcālas durch die Vedas zu erfahren, (indem sie fragten): „Ist es só? Ist es só?" Er teilte es aber keinem von ihnen mit. Da sprach Śuddhojas Māṇḍavya, der (diese Sache) überlegte, zu seinem Vedaschüler Māriṣābhagi: „Komm,[4] mein Lieber; begib dich zu diesem Könige; ihm hat Agni das Wissen von den Tierköpfen offenbart; dieses wünschen die gelehrten Brahmanen unter den Kurupāñcālas durch die Vedas zu erfahren, (indem sie ihn fragen): „Ist es só? Ist es só?" Er aber teilt es nicht mit. Du sollst jetzt zu ihm gehen und durch dieses Wissen von den Tierköpfen . . . Wenn er dich erkennen wird, so sollst du zu ihm sagen: „Wir (d. h. ich und die Meinigen) wollen für dich das Opfer verrichten." Da begab er sich zu ihm und sagte: „König, Agni hat dir das Wissen von den Tierköpfen offenbart; wie ist dieses (Wissen)?" Da erkannte er ihn, begrüßte ihn ehrerbietig und sagte: „Verehrung sei dir, Herr! Agni hat mir dieses Wissen der Tierköpfe

---

[1] Nl. TS. V. 1. 8. 2. [2] Dazu vgl. Acta Orientalia IV, 165.

[3] Wahrscheinlich hat man an das oben schon gegebene Anvākhyāna, Nr. 19. a, zu denken.

[4] *uvāchi* trenne ich: *uvāca* : *chi*.

offenbart. Ihr sollt das Opfer für mich verrichten.“ Da verrichtete er das Opfer für ihn (nachdem er von ihm das Wissen von den Tierköpfen vernommen hatte). — Wer in dieser Weise dieses Wissen von den Tierköpfen kennt, der kennt gerade den Agni (d. h. den Bau des Hochaltars), aber wer es nicht in dieser Weise kennt, der kennt nicht den Agni. Wenn einer, der solches nicht wüßte, für jemanden den Hochaltar schichten würde, der würde ihn zwar wohl schichten, aber dieser Adhvaryu (der die Schichtung vollführt hätte) hat des Opferherrn Hauche durch den Tod sämtlich vertrieben, (es gilt von ihm, dem Opferherrn nämlich): „Er wird sterben.“ Und so wird es kommen. Darum suche er sich einen solches wissenden Adhvaryu.‘

Wahrscheinlich ist die Präposition von *atidarśayati* unrichtig. Unbekannt sind alle in diesem Stücke vorkommenden Personennamen. Unbelegt ist *paśuśīrṣavidyā*; nur aus Pāṇini ist *jñīpsati* bekannt, vgl. Acta Orientalia IV, 175. Man beachte den Aorist *samayāvīt*, zu 3 *yu* von Böhtlingk-Roth. Auch die Zusammensetzung mit dieser Präposition war bis jetzt unbelegt.

109. Dieses Tieropfer ist ein Mittel, sich von dem Tode zu befreien; anschließend; neuer Abschnitt.

brahma ha vā agniprajāpatī asṛjata; sa puruṣarūpeṇaiva prajāpatim asṛjata; sa u ha vā eṣa eva mṛtyur yad agniḥ; sa prajāpatim atsyato rūpeṇābhipalāyata; sa etaṃ prajāpatiḥ prājāpatyam paśum ātmasparaṇaṃ paryapaśyat; tam ālabhata; tasya lomnaiva lomāspṛṇuta tvacā tvacaṃ māṃsena māṃsam asthnāsthi majjñā majjānaṃ śuklena śuklaṃ; tasmān nu haiṣa ātmanvī sarvāṅga āṇḍīvalaḥ syād yat prājāpatyaḥ paśur, ātmasparaṇa iva hi.

‚Das Brahman erschuf Agni und Prajāpati, und zwar den Prajāpati in Menschengestalt. Agni nun ist der Tod. Dieser kam zu Prajāpati heran, wie um ihn zu fressen. Da erschaute Prajāpati als eine Errettung seines eignen Selbstes diesen dem Prajāpati zu opfernden Bock, und er opferte ihn. Durch dessen Haar kriegte er sein Haar frei, seine Haut durch dessen Haut, sein Fleisch durch dessen Fleisch, sein Gebein durch dessen Gebein, sein Mark durch dessen Mark, seinen Samen durch dessen Samen. Darum soll dieser dem Prajāpati

zu opfernde Bock im Besitze eines (normalen) Rumpfes und aller seiner Glieder sein und unverschnitten, denn er ist sozusagen ein Mittel, wodurch der Opferherr seine eigne Person freikriegt.‘

Zum Ganzen ist Nr. 65. a zu vergleichen. Da hier ebensowenig wie in der früher (Acta Orientalia IV, S. 20, Z. 1) zitierten Stelle eine Lücke in der Hs. angedeutet wird, ist wohl *abhipalāyata* in der Bedeutung ἐπιέναι zu nehmen.

110. Die Sāmidhenīverse für das Tieropfer; anschließend.

tasya sāmidheninām mīmāṃsā. pañcadaśānubrūyād ity āhuḥ: pañcadaśa vā ardhamāsasya rātrayo, 'rdhamāsaśaḥ saṃvatsara āpyate; saṃvatsaram evāpnotīti. saptadaśānubrūyād ity āhur: dvādaśa māsāḥ pañcartavaḥ saṃvatsaraḥ, saṃvatsaram evāpnotīty. ekaviṃśatim anubrūyād ity āhur: dvādaśa māsāḥ pañcartavas traya ime lokā asāv āditya ekaviṃśo, 'tro haivāsmā idaṃ sarvam anvāha. caturviṃśatim anubrūyād ity āhuś: caturviṃśatir ardhamāsāḥ saṃvatsaraḥ; saṃvatsaram evāpnotīti. saptadaśaivānubrūyād etat sthitam.

Das Brāhmaṇa (TS. V. 1. 8. 5) erlaubt entweder 21 oder 24 Sāmidhenīs. Zum Ganzen ist Acta Orientalia IV, 164 zu vergleichen; zu *etat sthitam*, Acta Orientalia II, 155.

111. Die Weihe-Iṣṭi.

idaṃ vā anvāhur: āgnāvaiṣṇavam ekādaśakapālaṃ dīkṣaṇīyaṃ nirvapati vaiśvānaraṃ dvādaśakapālam ādityaṃ carum iti-; 'mām eva tad agnau pratiṣṭhāpayaty, asyām agniḥ pratitiṣṭhati; sa u ha vā eṣa evāgnir vaiśvānaro yat pṛthivī, tasyām ādityo 'stameti.

Es handelt sich um die aus drei Opfergaben bestehende *dīkṣaṇīya-iṣṭi*, welche TS. V. 5. 1. 4—6 erwähnt ist, wo aber der Text anders lautet als oben angegeben ist. Der Verfasser scheint den *āditya caru* als einen der Sonne (nicht der Aditi, wie die Absicht des Brāhmaṇa ist) darzubringenden Caru zu deuten. Zu vergleichen ist Baudh. X. 12 : 12. 5, Āp. XVI. 8. 11.

112. Die Spenden mit den Yajñatanūformeln.

athātas trayastriṃśad yajñatanūr juhoty; āvapanaṃ vā etad yajñasya parīṇad yad yajñasya tanvaḥ;[1] *sa yasyaitāsv ahutāsv anyat*

[1] So, nicht *tannvaḥ*!

karma kurvanti, yathā śithilāyāṃ pariṇahy apariṇaddhāyām āvapet, tat paropyeta parā vā sicyeta, tādṛk tad; atha yasyaitāsu hutāsv anyat karma kurvanti, yathā dṛḍhāyāṃ pariṇahi supariṇaddhāyām āvapet, tan na paropyeta na parāsicyeta, tādṛk tat. tasmān nu ha juhuyād eva.

‚Darauf bringt er die Spenden mit den dreiunddreißig Yajñatanūformeln (TS. IV. 4. 9) dar. Die Gestaltungen des Opfers sind das Hinstreuen (des Reises usw.), der Verschlag (im Lastkarren, wo der Reis hingelegt wird) des Opfers. Wenn man bei jemandes Opfer, ohne vorher diese Spenden dargebracht zu haben, eine andere (sakrale) Handlung verrichtete, so würde das sein, als ob man (den Reis usw.) in einen lockeren, nicht gut umfriedigten Verschlag hinstreute, so daß er (nl. der Reis usw.) würde seitwärts fallen oder weggeschüttet werden. Bei wessen Opfer man aber, nachdem diese Spenden dargebracht worden sind, eine andere Handlung verrichtete, so würde das sein, als ob man ihn in einen festen, wohlumfriedigten Verschlag hinstreute, so daß er nicht seitwärts fallen oder weggeschüttet würde. Darum soll man diese Spenden darbringen.‘

Daß beim Cayana diese Spenden dargebracht werden, haben nur die Vādhūlatexte, vgl. aber Āp. XII. 1. 3, Bem. 2 der Übersetzung. Man beachte *trayastriṃśad* statt des Akkusativs.

113. Die Maße des Hochaltars und die Versanzahl des Agniṣṭoma.

dvādaśapuruṣa[1] *agniś cīyata ity āhur, dvādaśa māsāḥ saṃvatsaras; trayodaśapuruṣa*[1] *agniś cīyata ity āhus, trayodaśa māsāḥ saṃvatsara iti. sa u vā eṣa eva sa trayodaśapuruṣo, 'tro haivaiṣo 'gner vimā(na)m anuvyeti. teṣāṃ vā eteṣāṃ dvādaśānāṃ puruṣāṇāṃ dvānavatiśataṃ kalāḥ saṃpadyante, navatiśatam u ha vā agniṣṭomasya stotriyā, no vā ekenākṣareṇa na dvābhyāṃ chando*[2] *saṃpad vā mīyate, 'tro hāgniṣṭomam evāgnicityāpyety anya u ca kratavaḥ.*

Die am Schlusse wohl nicht ganz richtig überlieferte Stelle ist mir nur zum Teil verständlich. Dies ist deutlich: ‚Die zwölf (quadratischen) Puruṣas stehen 192 Sechzehnteln gleich, und der Agniṣṭoma hat 190 Stotraverse.‘

---

[1] °*puruṣā*. [2] So die Hs.

114. Die Requisiten für die Schichtung des Gārhapatya.

athātaḥ saṃbhārān eva nivapanty; agner bhasmāsīti bhasma nivapaty; agneḥ purīṣam asīti purīṣaṃ; saṃjñānam asi kāmadharaṇam iti sikatā; mayi te kāmadharaṇaṃ bhūyād ity ūṣān; hotṝn vyācaṣṭe; sa yo ha vā agnau cīyamāne saṃbhārān[1] *nānusamāgacchaty,*[1] *atro haivāsya so 'parudhyate; tasmād yajñe yajña eva saṃbhārā vyākhyeyāḥ, saṃbhārāṇām avaruddhyai.*

Danach wird der 1. Teil des Yajus TS. IV. 2. 4. b geflüstert, wenn die Asche hingestreut, und der 2. Teil desselben Yajus, wenn der Schutt hingeworfen wird, ib. c (1. Hälfte), wenn der Sand, und c (2. Hälfte), wenn das Salz hingestreut wird. Über dem Ganzen sollen die Hotṛformeln (TĀ. III) hergesagt werden. ‚Wenn er, während der Hochaltar aufgeschichtet wird, die Requisiten nicht alle bekommen kann, so wird er (d. h. Agni) zu diesem Moment von ihm vertrieben. Darum sollen, Opfer an Opfer, die Sambhāra(formeln) (wenigstens) hergesagt werden, um die Requisiten zu erlangen.'

Unbelegt ist die Zusammensetzung *anusamāgacchati.*

115. Die Schichtung des Gārhapatya; anschließend.

agnir amuṃ lokam abhyādhyāyad, ādityo haivemaṃ; te devā etau lokavyatyūhāv apaśyan lokacityāyā; ekaviṃśī gārhapatyacitiś cīyate 'smiṃlloka ādityarūpaṃ, suparṇasyo haiva rūpaṃ divy agniś cīyate; te devā etau lokāv eva vyatyūḍhāv ajayann eva, vyatyūḍhāv u haivainau jayaty evaṃvid. iti nv anvākhyānām. athātaḥ saṃpad evā-: 'ṣṭau vā etā iṣṭakā upadhīyante gārhapatyacityai; tāsāṃ catasro madhye triṣṭugbhir, dve purastāt samīcī anuṣṭugbhyāṃ, dve paścāt samīcī yajurbhyām; aṣṭāv akṣarāṇi yajuṣo(r), dvātriṃśad akṣarāṇy anuṣṭup, tāsyām etāny aṣṭāv akṣarāṇi dadhāti;[2] *tāni vā etāni catvāriṃśat saṃpadyante; catvāriṃśadakṣarā paṅktir: atro ha pāṅkto 'gnir bhavati. tā vā etā nava gāyatriyaḥ saṃpadyante sahānyatarayānuṣṭubhā yajurbhyāṃ ca; yatro*[3] *vai nava gāyatriyaḥ ṣaṭ bṛhatyas; ta u ha vā eta ima evābhipuruṣaṃ*[4] *prāṇā bhavanti yad bṛhatyo: vāg evaiṣā yad anuṣṭup, chīrṣṇa etad rūpaṃ yad gārhapatyacitir;*

---

[1] *saṃbhāronānu°.* [2] Ist *upadadhāti* zu verbessern?

[3] L. *tatro?* [4] L. *evādhi°?*

atro haivāsyaiṣo 'rko vāci pratiṣṭhito bhavaty anuṣṭug gīr ity etasyām ekaviṃśyāṃ gārhapatyacityā(m).

‚Agni begehrte jenen Raum (d. h. den Himmel), Āditya diesen Raum (d. h. die Erde). Da erschauten die Götter diese Verwechslung der Räume (d. h. sie stellten die Erde an Stelle des Himmels und vice versa), zur Ersiegung[1] der Räume. Die aus einundzwanzig (Ziegeln) bestehende Schicht des Gārhapatya wird in diesem Raume in der Gestalt der Sonne, der in Vogelgestalt aufgebaute Hochaltar im Himmel geschichtet. Da ersiegten die Götter die beiden verwechselten Räume.[2] Der solches Wissende ersiegt die beiden verwechselten Räume.[2] So lautet das Anvākhyāna. Jetzt die Äquation. Es werden acht Ziegel angelegt für die Schichtung des Gārhapatya; vier von diesen in der Mitte mit Triṣṭubhversen (nl. TS. IV. 2. 4 c—g), zwei nach derselben Richtung orientierte[3] Ziegel vorne mit Anuṣṭubhversen (nl. l.c. i, k), zwei nach derselben Richtung orientierte Ziegel hinten mit Yajusformeln (l.c. l, m). Die beiden Yajusformeln umfassen acht Silben, die Anuṣṭubh hat zweiunddreißig Silben; dieser fügt er jene acht Silben bei, das macht also vierzig Silben. Die Paṅkti umfaßt vierzig Silben; so wird denn der Altarbau Paṅkti-artig (oder fünffach). Diese Verse stehen neun Gāyatrīs gleich, wenn man eine der beiden Anuṣṭubhs und die beiden Yajusformeln dazufügt. (Es sind für die vier mittleren Iṣṭakās vier Triṣṭubhs erforderlich: $4 \times 44 = 176$; dazu 32 Silben der Anuṣṭubh und 8 der Yajusformeln $= 216$); da gibt es denn neun Gāyatrīs ($\frac{216}{24} = 9$), sechs Bṛhatīs ($\frac{216}{36} = 6$). Die Bṛhatīverse sind die Hauche im Innern des Menschen, die Anuṣṭubh ist die Stimme, die Gārhapatyaschichtung ist die Gestalt des Hauptes.‘

Den Rest lasse ich unübersetzt, da ich meine, daß der Text lückenhaft oder verwirrt auf uns gekommen ist. Das Wort *vyatyūha* ist unbelegt, es gehört zu *vyatyūhati* : *vyatihāre*. Zu *abhipuruṣam* vgl. Nr. 20.

---

[1] Wenn man *lokajityāyā* verbessern darf; vgl. *ajayan* im Verfolg.

[2] Was hat man sich dabei zu denken?

[3] Vgl. dazu Āp. XVI. 14. 6.

116. Der Pflug.

athātaḥ sīralāṅgalaṃ saṃsṛjanti; gandharvā evaite yad anaḍvāho 'psarasa evaitā yat sītās; te vā ete gandharvāpsarasa evānnaṃ janayanty, annād vā aśitān mano jāyate, manaso 'dhi retaḥ sicyate, reta(sa)ḥ sarvāṇi bhūtani jāyante; tad vā etat sarveṣāṃ bhūtānāṃ prajananasya rūpaṃ; pra haiva prajayā paśubhir mithunair jāyate ya evaṃ veda.

‚Darauf setzt man den Pflug zusammen. Die Ochsen sind die Gandharven, die Furchen sind die Apsarasen. Diese Gandharven und Apsarasen erzeugen die Speise (d. h. den Reis, die Gerste usw.); infolge der gegessenen Speise entsteht der Geist, aus dem Geiste wird der Same ergossen, aus dem Samen entstehen alle Geschöpfe' usw.

Merkwürdig ist das Genus von *gandharvāpsarasaḥ*, das sich nach dem ersten Gliede der Zusammensetzung richtet. Über *sīralāṅgala* vgl. Nr. 19. a.

117. Bereitung des Agnifeldes; anschließend.

udapātram upanidhāyāmūm[1] *upadadhaty, amūm*[1] *eva tad apsu pratiṣṭhāpayati; tasmād u ha vā asāv apsu pratiṣṭhitā; cārepā*[2] *hy etām abhrāṇi lelāyanti. tasyām upari gharmeṣṭakām upadadhaty; asau vā āditya gharma, ādityam eva tad divy adhyūhati, divi [pratīcī]*[3] *pratiṣṭhāpayati; tasmād u ha vā asāv āditya divy adhyūḍho divi pratiṣṭhitas. tāṃ dadhnā saṃpūryopadadhyād; ūrg vai dadhy, ūrg vai paśava, ūrjaivāsmā ūrjaṃ paśūn avaruddhe; tasmān nu hainaṃ*[4] *dadhnaiva saṃpūryopadadhyāt. svayamātṛṇṇākāle daśahotāram upadadhāti; sa u ha vā eṣa eva yajamāno yad daśahotā, suvargo lokaḥ svayamātṛṇṇā; yat svayamātṛṇṇākāle daśahotāram upadadhāti, yajamānam eva tat suvarge loke svayamātṛṇṇāyām ādadhāti. darbhastambam upadhāya vyāghāryāvokṣya sarvauṣadhaṃ vapanti; yajamānam eva tan mṛtyum atinīyānnam evāsmā*[5] *etad upariṣṭā(d u)pohati.*

---

[1] So nach der Vyākhyā; °*mum* die Hs.

[2] Wie ist zu lesen und zu trennen (*pratiṣṭhitācārepā*)?

[3] Mit *pratīcī* weiß ich nichts anzufangen.

[4] L. wahrscheinlich *hainām* (vgl. das vorhergehende *tāṃ*).

[5] *evātmā.*

‚Nachdem er einen mit Wasser gefüllten Krug in der Nähe hingesetzt hat, legt er (einen Ziegel) auf, (der) jenen (Himmel[1] darstellt); dadurch erteilt er jenem (Himmel) festen Stand im Wasser. Deshalb hat jener (Himmel) festen Stand im Wasser, denn die Wolken . . . bringen ihn in schwankende Bewegung. Oberhalb dieses (Himmels, d. h. des ihn darstellenden Ziegels) stellt er den Glutziegel auf (nl. den Pravargyakessel). Die Glut ist die Sonne; dadurch schiebt er die Sonne zum Himmel hin und erteilt ihr festen Stand am Himmel. Darum ist die Sonne zum Himmel hingeschoben und dort festgestellt. Er soll diesen (Glutkessel) mit saurer Milch gefüllt hinstellen.[2] Auf die Stelle[3] des natürlich durchlöcherten Kiesels legt er (einen Ziegel, der) die Zehnhotṛformel (darstellt). Die Zehnhotṛformel ist der Opferherr und der durchlöcherte Kiesel ist der Himmelsraum; dadurch stellt er den Opferherrn in den Himmelsraum. Er legt einen Büschel Darbhagras in die Nähe, begießt mit Schmalz und besprengt mit Wasser (das Agnifeld, wo der Altarbau wird aufgeschichtet werden), worauf man ein Gemisch von allen (zahmen) Kräutern aussät. Dadurch führt er den Opferherrn über den Tod hinweg und schiebt ihm von oben Speise zu.‘

Merkwürdig ist das ziemlich seltene *lelāyati*, das hier ausnahmsweise transitiv verwendet wird.

118.[4] *kado ha vā etad rūpaṃ yat striyā, atha haitan manaso rūpaṃ yat puṃsa ādityarūpaṃ; tena vā etau mithunau saṃbhavatas; tasyām etad dvedhā vibhaktaṃ śuklaṃ reto 'nusarati, pra*[5] *haivānyatarac*[5] *chuklaṃ reto bhavati, stanāv u haivānyatarac chuklaṃ reto gacchati; tad u haiva kṣīraṃ bhavati, tad u haiva jāto dhātuṃ dhayate; tasmād yā vijāyate,*[6] *tasyā eva kṣīraṃ bhavati, sā hy etac*

[1] So erklärt die Vyākhyā zum Sūtra.

[2] Übersetzung gekürzt.

[3] *kāla* wird auch von Baudhāyana öfters so verwendet.

[4] Zwischen 117 und 118 hat die Hs. noch sehr viele Anvākhyānas!

[5] *pra vaivā*°.

[6] Bed.: ‚die Frau, welche gebiert‘ (schwanger ist). Dieselbe Bed. liegt TS. V. 5. 1. 7 vor. Wackernagel (in Ortels Syntax of Cases I, pag. 328) hat recht gegenüber Ortel op. cit., pag. 170.

chuklaṃ retaḥ pratigṛhṇāty; atha yā nu vijāyate, no haiva tasyāḥ kṣīraṃ bhavati, na hi sā tac chuklaṃ retaḥ prati(gṛhṇāti). tan nu haitad eke śūlākṛtasya ni[vā]pākyaṃ khādanty; eṣā vā asyaitad[1] *devatā rūpam ādatta iti vadantaḥ. śukraśṛtaiṅ*[2] *syāt, tat pumān khādet; kāmaṃ tu ha strī nipākyaṃ*[3] *khāded, ātmanaivātmānaṃ samanakti.*

Obschon dieses Fragment nur teilweise verständlich ist, habe ich es dennoch mitgeteilt, besonders wegen der merkwürdigen Ansicht über die Entstehung der Muttermilch beim schwangeren Weibe. Es läßt sich nicht einmal sagen, über was hier eigentlich gehandelt wird. Besonders das erste Wort macht die größte Schwierigkeit. In dem vorhergehenden Abschnitt findet man den folgenden Satz, der mir ebenso unverständlich ist: *vāg eva kuryād ā ha vā etad rūpaṃ yad vācaḥ* (*vāpaḥ* die Hs.), *kuda evaitad rūpaṃ yat striyā atha haitan manaso rūpaṃ yat puṃsa ādityasya.* Ist nun *kado* oder *kudo* das Richtige? Der Infin. *dhātum* muß zu *dhayate* genommen werden. Ferner beachte man das seltene *śūlākṛta* (‚am Spieße gebraten‘) und das unbekannte *nipākya* (‚kochbar‘?).

119. Schlußbetrachtung über die Schichtung des Hochaltars; anschließend; neuer Abschnitt.

sapta ca śatāni viṃśatiś ceṣṭakāḥ prathamā citir upadhīyate, 'nusaṃkhyātā gārhapatyā; evaṃ dvitīyaivaṃ tṛtīyaivaṃ caturthy evaṃ pañcamy evaṃ ṣaṣṭhy; uttamāyāṃ cityāṃ dhiṣṇiyān anusaṃcaṣṭe; tāni vā etāni trīṇi ca sahasrāṇi sampadyante ṣaṭ ca śatāny; etāvanto vai pañcānāṃ saṃvatsarāṇām ahorātrā yāvatīr etā iṣṭakā yāvān agniḥ saṃcita; etāvadbhir hāsya yajñakratubhir iṣṭaṃ bhavati yāvatīr iṣṭakā yāvān agniḥ saṃcito ya evaṃ vidvān agnim cinute yasya caivaṃ[4] *vidvān agniṃ cinoti.*

‚Siebenhundertundzwanzig Ziegel werden als erste Schicht aufgelegt; die des Gārhapatya sind dabei berechnet; ebenso als zweite, als dritte, als vierte, als fünfte und als sechste Schicht; bei der letzten Schicht berechnet er die (Ziegel der) Dhiṣṇiyas. Zusammen

---

[1] *anyaitad.* [2] L. *śukraṃ śṛtaṃ?*
[3] *nivākyaṃ.* [4] *vaivaṃ.*

liefert das sechsunddreißighundert Ziegel. Es gibt so viele Tage und Nächte in fünf Jahren als es Ziegel in einem vollständig geschichteten Hochaltar gibt. Wer solches wissend sich den Hochaltar schichten läßt' usw. wie Nr. 103. b.

Die Berechnung der Iṣṭakāzahl ist mit dem uns vorliegenden Material nicht zu kontrollieren. Die fünf Jahre, weil es eigentlich fünf Schichten gibt, aber die fünfte wird in zwei geteilt. Das Wort *gārhapatya* scheint hier Adjektiv zu sein. Unbelegt ist die Zusammensetzung *anusaṃcakṣ*.

Verzeichnis der unbekannten, unbelegten und seltenen Worte.

Wer war Osman?

Von

J. H. Kramers, Leiden.

In seinem Aufsatz ‚Das Problem der Entstehung des Osmanischen Reiches' (*Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, Band 2, S. 246—271) hat F. Giese auf S. 251 die Frage gestreift, wie es wohl zu erklären sei, daß der Gründer und Namensvater der osmanischen Dynastie einen islamischen Namen hat im Gegensatz zu den türkischen Namen seines Vaters und seiner Verwandten. Ganz natürlich verbindet er die Frage mit jener anderen, ob der türkische Stamm, aus dem die Dynastie Osmans hervorging, schon den Islam angenommen hatte, welche letzte Frage von H. A. Gibbons in seinem Werke ‚The Foundation of the Ottoman Empire' (Oxford 1916) verneinend beantwortet worden war. Giese nun neigt dahin, den Stamm Ertogruls zwar als Mohammedaner zu betrachten, möchte aber den Namen Osman nicht als einen ursprünglich mohammedanischen Namen ansehen, indem er vermutungsweise vorschlägt, darin die Islamisierung eines ursprünglich türkischen Namens zu sehen.

Ich will im folgenden versuchen, eben an die Namensform Osman anknüpfend, etwas mehr Licht über die damit verbundene Persönlichkeit zu werfen, um zu sehen, ob wir damit weiter kommen können für die Lösung des Problems der osmanischen Reichsgründung. Daß man hierbei die ältest erreichbare osmanische Überlieferung mit größter Vorsicht zu benutzen hat, braucht kaum gesagt zu werden, denn schon für die ältesten Chronisten leuchten die Āl-i-Osmān mit dem Schimmer einer fast göttlichen Institution, die es uns schwer macht, die historischen Persönlichkeiten kennenzulernen. In bezug auf

Osman ist dieses letztere erst einigermaßen möglich für die Zeit nach dem Tode Ertogruls, als er seine Reihe von Eroberungen der um Sögüd liegenden Gebiete anfängt. Der Name wird einfach dahingenommen. Später, im 16. Jahrhundert, hat man dann in der Übereinstimmung einiger Sultansnamen mit alten Chalifennamen — und auch der Name Osman[1] gehört dazu — eine göttliche Fügung gesehen, wie aus den Worten hervorgeht, mit denen der Geschichtschreiber ʿĀlī in der Einleitung zum dritten Bande seines *Kunh al-Akhbār* (Konstantinopeler Druck o. J., V, S. 3—4) Allāh preist:

كاه اولديكه خواقين عدالت نمايى چاريار باصفادن برينڭ اسم اشهرى ايله متشهر وپيشوا ومقتدر ومقتدا ايلدى اول جملەدن برى سلسلهٔ جليلهٔ آل عثمان ... دركه الخ

„... und zweitens hat er (Allāh) die Gerechtigkeit übenden Chakane mit dem weitberühmten Namen eines der vier reinen Genossen berühmt und wegführend und mächtig und vorbildlich gemacht; zu diesen gehört auch die erhabene Kette des Geschlechtes Osmans, usw.‘ Für die Dürftigkeit der Überlieferung über die Abstammung Osmans im Anfang des 16. Jahrhunderts darf man sich auch der Mitteilungen Bartholds im *Islam*, VI 393, erinnern, wo erzählt wird, daß die ägyptischen Historiker entweder glaubten, Osman wäre ein Araber aus dem Ḥidjāz gewesen (Ibn Iyās), oder ein Mamlūk des Aḥmed b. Ṭūlūn oder des Chalifen Maʾmūn (Anonymus von Damaskus).

Wollen wir nun aber über die ältesten türkischen Chronisten hinausgehen, um etwas über Osman in Erfahrung zu bringen, so kommen wir zu den bekannten Stellen bei Ibn Baṭṭūṭa (II 321) und Ibn Chaldūn (*K. al-ʿIbar*, Būlāḳ 1284, V 562), wo statt Osman der Name Osmandjuḳ erscheint. Ibn Baṭṭūṭa erklärt gleich dazu, *djuḳ* bedeute soviel wie ‚der Kleine‘, und hieraus geht jedenfalls hervor, daß zu Ibn Baṭṭūṭas Zeit die Namen Osman und Osmandjiḳ nebeneinander bestanden, wie denn auch die verstümmelte Form in Ibn Faḍl Allāhs *Masālik al-Abṣār* (*Notices et Extraits* XIII, p. 339

[1] Soweit ich sehe wird in den Chroniken immer عثمان geschrieben, nie die altarabische scriptio defectiva عثمن.

und 364) und die Angaben der ältesten Byzantiner (Pachymeres und Nikephoros Gregoras, vgl. Mordtmann in *Sitz.-Ber. d. Kön. Preuß. Ak. d. Wiss.* 1911) — welche Ἀτμὰν haben — auf die kürzere Form zurückzugehen scheinen. Doch auch in späterer Zeit begegnet noch die Form Osmandjiķ, nl. einige Male bei Ewliyā Čelebi (ed. Constantinopel, II 8 und II 179); auch die Türbe Osmans bei Brussa soll jetzt noch Osmandjiķ genannt werden (Jacob, *Türkisches Hilfsbuch*, I 32). Osmandjiķ braucht aber nicht notwendig eine Diminutivform von Osman zu sein; das Verhältnis der beiden Wörter kann auch umgekehrt aufgefaßt werden, nl. so, daß die erstgenannte Form die ursprünglichere ist; dies wird durch ihr Vorkommen gerade in den ältest erreichbaren Quellen wahrscheinlich gemacht. Und damit wird auch das Problem, weshalb auf einmal der damals in Kleinasien fast nicht vorkommende Name Osman auftaucht, anders gestellt werden müssen.

Woher kann aber der Name Osmandjiķ stammen?

Hier ist zu achten auf die Überlieferungen, die den Namen des Gründers der osmanischen Dynastie mit der im nördlichen Anatolien am Ķizil I̊rmaķ gelegenen kleinen Stadt Osmandjiķ verknüpfen. Diese Traditionen gehen entweder dahin, daß Osman die Stadt erobert hat, oder daß Osman aus jener Stadt stammt. Die erstere Form der Tradition ist freilich schwach (vgl. Sāmī, *Ķāmūs al-Aʿlām*, s. v. ʿOthmandjiķ) und im Widerspruch mit allen geschichtlichen Quellen, da die Stadt Osmandjiķ erst unter Bāyezīd I auf die Isfendiyār-Oghlū erobert wurde (von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, I 227). Die Angabe aber, daß Osman in Osmandjiķ geboren sei, findet sich in einer orientalischen Quelle wie Ewliyā Čelebi (II 179), der sich stützt auf ‚einige Chroniken‘ (*baʿzī Tawārīkh*), und wird auch mitgeteilt vom Reisenden Otter, der im 18. Jahrhundert die Stadt besuchte (*Voyage en Turquie*, II 342, nach Ritter, *Erdkunde von Asien*, XVIII, S. 400). Wenn nun diese gegenseitige Beziehung einen historischen Hintergrund hat, muß sich jedoch gleich die Frage aufdrängen: Welche Benennung ist die ältere? Ist die Stadt nach der Person genannt worden oder die Person nach der Stadt?

Hier sind wir in der Lage, mit ziemlich großer Gewißheit festzustellen, daß die Stadt Osmandjiķ ihren Namen schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, also vor der Geburt Osmans, getragen hat. Sie wird nl. einige Male erwähnt bei Ibn Bibi unter der Regierung des Seldjūķiden Ghiyāth al-Dīn Kaichusrau (Houtsma, *Rec. de t. rel. à l'hist. des Seldjoucides*, IV 304, 307, 308); man findet dort die Form عثمانجوق. Zwar kennt kein anderer Schriftsteller aus jener Zeit den Ort,[1] aber keiner kann auch so vertraut gewesen sein mit der Geographie des Seldjūķenreiches wie eben Ibn Bibi.

Die sich aus dem Angeführten ergebende Möglichkeit, daß Osman ursprünglich nach dem Ort Osmandjiķ benannt worden ist, wird nun durch folgende Erwägungen zur Wahrscheinlichkeit gesteigert:

Erstens ist zu weisen auf die im Orient vielverbreitete Sitte, daß jemand nach einem bestimmten Ort benannt wird, entweder, weil er dort geboren ist, oder weil er zu ihm in irgendeinem anderen Verhältnis — z. B. dem eines Herrschers — steht oder gestanden hat. Die Sitte ist sehr alt und ist u. a. wahrscheinlich gemacht worden für den Namen Kambyses (Charpentier in *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, Band II, S. 140 ff.); weiter gehören hierzu Namen wie Kirmān-shāh, während aus islamischer Zeit vielleicht auch der Name des Sultans Sindjār angezogen werden darf, der angeblich so genannt worden ist nach dem Gebirge dieses Namens. Aber eben im seldjūķischen Kleinasien finden wir mehrere Beispiele dieser Namensgebung. Auch der Name der Ķaraman Oghlū soll, jedenfalls nach der späteren Tradition, auf einen geographischen Namen zurückgehen (*Enzyklopädie des Islām*, s. v. Ķaramān Oghlū). Weiter erinnere ich an die Namen Izmīr Oghlū des Abenteurers Djunaid und Maghnisa Oghlū, den ein bekannter Schriftgelehrter aus der Zeit Muḥammed des Eroberers getragen hat. Nun werden die ersten Fürsten der Osmanendynastie oft bezeichnet als Osman Oghlū (*Tawārīkh-i Āl-i Osman*, ed. Giese, passim). Dies kann freilich heißen der

[1] Yāķūt, IV 44—45 kennt ein Ķara Ḥiṣār, das liegen soll ببلاد عثمان. Nach einer mündlichen Mitteilung Mukrimīn Khalīl Beys sind diese Wörter aber in den von ihm gesehenen Handschriften später interpoliert worden.

Nachkomme des Osman, aber nach den eben genannten Parallelen ist es durchaus möglich, daß der erste Osman Oghlū, bzw. Osmandjiḳ Oghlū, Osman selbst gewesen ist. Also etwa: der Mann von Osmandjiḳ.

Zweitens ist es leicht, die Beobachtung zu machen, daß die Endung *-djik*, *-djuḳ* oder *-djïḳ* in Kleinasien überaus häufig in geographischen Namen vorkommt, aber fast nie in Personennamen. Dies scheint mir ein starker Grund für die Vermutung, daß Osmandjiḳ nicht eine Diminutivform von Osman sein kann. Zwar ist *-djik* eine noch immer gebräuchliche Diminutivendung; ich kenne aber nur sehr wenige Fälle, in denen sie mit einem Eigennamen zusammengesetzt ist, wie in Meḥmeddjik, was eine Bezeichnung ist für den türkischen Soldaten (etwa wie im Englischen Tommy Atkins); es ist nicht unmöglich, daß diese Form eben in Anlehnung an die Form Osmandjiḳ entstanden ist. Auch Sināndjik findet sich als Eigenname (*G. O. R.* III 40. Note d). Es scheint aber fast, als ob, jedenfalls im modernen Osmanischen, Substantiva, die Personen andeuten, immer mit der Endung *-djiyiz* oder *-djaghïz* verkleinert werden, während *-djik* beschränkt bleibt auf die anderen Substantiva (ich habe mir u. a. notiert *ra'shedjik* aus Khālid Ziyā, *Mā'i we siyāh*, Konst. 1332, S. 17) und Adjektiva (darüber neuerdings H. Ritter in *Islamica*, Vol. II, S. 480). Allerdings begegnet im Altosmanischen ein Wort *pashadjïḳ* ('Ashïḳ Pasha Zāde, p. 59), was jedoch kaum ein Eigenname ist. Ortsnamen auf *-djik* sind andererseits überaus häufig, wie Biledjik, Biredjik, Engürüdjik, Ḳal'adjiḳ, Ḳuzgundjuḳ, Seraydjiḳ und viele andere. Man findet sie besonders in Kleinasien, aber auch in Nord-Mesopotamien, in Rum-ili und in der Krim. Es würde sich lohnen, einmal diese Ortsnamen zusammenzustellen und in Verbindung damit die eigentliche Bedeutung, die die Endung *-djik* hier hat, zu untersuchen. Denn wiewohl auch hier manchmal eine einfache Diminutivendung vorzuliegen scheint, gibt es Fälle, in denen man damit nicht auskommt (wie Ḳoyundjuḳ). Es gibt auch Ortschaften, die in früherer Zeit die Endung *-djik* hatten und sie nachher abgeworfen haben; dies ist der Fall bei Sögüd (vgl. Taeschner, *Das anatolische Wege-*

netz, I 101 und *Tawārīkh-i Āl-i ʿOthmān*, S. 13); dies wäre somit eine Parallele für das Abwerfen der Endung im Namen Osmans. Nun ist auch anderswo die Bedeutung des Suffixes *-djik* — das mit *-djek*, *-djaḳ* abwechselt — keineswegs beschränkt auf die Bildung von Diminutiva (s. die Ausführungen Denys auf S. 634—635 seiner *Grammaire de la Langue Turque*), und vermutungsweise möchte ich sagen, daß in diesen geographischen Namen ursprünglich eine Art von Lokativendung vorliegt, mit etwa derselben Kraft wie die griechische Präposition εἰς vor älteren Städtenamen in der Türkei, die dann später in die türkische Namensform einverleibt worden ist (wie Istambol, Iznik usw.).

Es ist vielleicht möglich, auf diesem Wege auch den geographischen Namen Osmandjiḳ zu erklären. Das erste Element braucht nichts mit dem arabischen Namen ʿUthmān zu tun zu haben — obgleich es später dahin interpretiert worden ist, wie die Orthographie zeigt.[1] Vielleicht steckt darin ein anderer, älterer geographischer Name, etwa der des alten Amisos (jetzt Samsun); eine Parallele wäre dann, daß es z. B. neben der Stadt Engürü (Angora) noch eine Ortschaft Engürüdjik am Marmarameer gibt (*Djihān-numā*, S. 659).

Jetzt soll untersucht werden, inwieweit die ältesten osmanischen Quellen die Möglichkeit der Herleitung von Osmans Namen von der Stadt Osmandjiḳ zulassen. Dabei sind die folgenden zwei Fragen zu stellen: Erstens: Was sagen diese Quellen über die Geburt und Abstammung Osmans? Zweitens: Welche Beziehungen können in ältester Zeit bestanden haben zwischen der Gegend von Osmandjiḳ und dem Nomadenstamm, von dem sich die osmanische Dynastie herleitet?

In der Oxforder Handschrift der vom Herausgeber F. Babinger dem Urudj Beg zugeschriebenen Chronik lesen wir (S. 6):

[1] Auch phonetisch nimmt der Name Osman eine Sonderstellung ein, da es der einzige Fall sein würde, in dem anlautendes arabisches, mit *ḍamma* versehenes, *ʿain* im Türkischen durch *o* wiedergegeben wird. Vgl. Bittner, *Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische*, Sitz. Ber. Wien, Ph.-H. Cl., Band 142 (Wien 1900), S. 103.

ارطوغرل اول اراده قالدی قرار اتدی نیت غزا ادوب واوچ اوغلی اولدی برنوك
کوندز وبرنك آدی صاروتتی وبرنك آدی صاوجی دخی دیرلردی وبرنوك
آدی عثمان غازی رحمه الله اما عثمان غازی روم ولایتنده وجوده کلدی هجرتك
آلتی یوز اللی سکزنده عثمان کیچی ادی . . . دولت خود عثمان غازی باشنده
ادی اول اکی قرنداش فوت اولدی عثمان غازی یرلرنه قایم مقام اولدی برکون
ارطوغرول صاروتتی اوغلنی سلطان علی الدینه کوندردی . . . (S. 7) ارطوغرول
صاروتتی ایله انکوریه کلدلر اونده وطن طوتدلر روم ایلنه چوق غزالر اتدلر
عاقبت اکی اوغلی ده وفات اتدی صکره ارطوغرول وفات اتدی عثمان غازی
یرنة قایم مقام اولدی

‚Ertogrul blieb dort (in Sürmeli Čuḳur) längere Zeit in der Absicht, *Ghazā* zu üben; er hatte drei Söhne; der Name von einem war Gündüz, von einem Ṣarūnti, von einem nannte man den Namen Ṣawdji, und der Name von einem war Osman Ghāzi, Allāh erbarme sich seiner. Osman Ghāzi war im Lande von Rūm zur Welt gekommen im Jahre 658 der Hidjra; Osman war der jüngste[1]..... Das Glück war auf der Seite Osmans; jene beiden Brüder starben und Osman Ghāzi trat an ihre Stelle. Eines Tages sandte Ertogrul den Ṣarūnti zum Sultan ʿAlīeddin..... Ertogrul kam mit Ṣarūnti nach Engürü; sie ließen sich dort nieder und machten viele *Ghazā* in das Gebiet von Rūm. Schließlich starben jene zwei Söhne und nachher starb Ertogrul; Osman Ghāzi trat an seine Stelle.‘

Man merkt gleich, daß hier im Text etwas nicht in Ordnung ist; Ertogrul soll drei Söhne gehabt haben, aber es werden vier Namen genannt. Nun kommen alle diese vier Namen auch in den anderen alt-osmanischen Geschichtsquellen vor, aber die Darstellung hat dort an sich sachlich nichts Unlogisches; nur daß der Widerspruch dort nicht überall in gleicher Weise gelöst ist. So hat die gleichfalls von Babinger herausgegebene Cambridger Handschrift der eben zitierten Chronik den Namen Ṣawdji fortgelassen (S. 82), und dasselbe ist der Fall in der Chronik des Ashiḳ Pasha Zāde (S. 3). In den von F. Giese ausgegebenen Chroniken aber taucht Ṣawdji wieder auf. Aber hier ist die Verwirrung in den benutzten Handschriften recht groß. Denn

[1] Für die Bedeutung des Wortes کیچی = jüngerer Bruder, vgl. Aḥmed Wefik, *Lehče-i Osmānī*, Constantinopel 1306, S. 702 s. v. کوچوك.

in dem von Giese rezipierten Text (S. 5) steht zwar, daß Ertogrul drei Söhne namens Ṣawdji, Gündüz und Osman hatte, und daß er später den Sari-yati — den man auch Ṣawdji nannte — zu Sultan ʿAlīeddin schickte, aber diese Bemerkung über die Identität des Sari-yati und des Ṣawdji findet sich nur in einer Handschrift, während wieder nur eine andere Handschrift den Namen Ṣawdji erwähnt; alle anderen Manuskripte haben nur den Namen Sari-yati oder eine andere, mehr oder weniger verderbte Form dieses Namens (vgl. S. 11 von Gieses Kritischem Apparat). In der späteren pragmatischen Geschichtschreibung bleibt dieselbe Ungewißheit vorherrschend; das eine Mal wird der Name Ṣawdji gar nicht erwähnt (wie in ʿĀlī, *Kunh al-Akhbār*, V 24, wo Osman schon zum ältesten Sohn Ertogruls geworden ist), und das andere Mal werden Ṣawdji und Sari-yati für identisch erklärt (wie z. B. Munedjdjim Bashi, III 269).

Angesichts des Mangels an Übereinstimmung, der zwischen den anderen Texten herrscht, bekommt nun der erstzitierte Text des Urudj Beg besondere Bedeutung. Es scheint als ob dieser Text noch nicht dem späteren harmonisierenden Verfahren unterworfen worden sei — jedenfalls nur zum Teil —, da aus ihm ziemlich klar hervorzugehen scheint, daß Osman zu der Familie Ertogruls erst später, und zwar in Anatolien, hinzugekommen ist. Der Überlieferung nach aber hatte Ertogrul drei Söhne, und die Verfasser der Chroniken und Geschichtswerke haben versucht, die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß sie entweder einen der Namen Ṣawdji oder Sari-yati fortließen oder die beiden einer einzelnen Person zuerkannten.

Für eine Untersuchung jedoch, in der der befremdende Name Osman den Ausgangspunkt bildet, darf es erlaubt sein, eine andere Lösung der obengenannten Schwierigkeit zu suchen, als die türkischen Historiker angenommen haben. Es kommen nämlich noch zwei Möglichkeiten in Betracht. Die eine ist, daß einer der Söhne Ertogruls später, in Anatolien, den Namen Osman erhalten hat, und hier wäre dann besonders an Sari-yati zu denken, da dieser in den Quellen am meisten hervortritt. Die zweite Möglichkeit ist, daß Osman überhaupt nicht ein Sohn Ertogruls war und erst später, eben in Anatolien,

zu ihm in Beziehung getreten ist. Nun halte ich die erstere Möglichkeit für nicht sehr wahrscheinlich, erstens weil die altosmanischen Chroniken sie sonst wohl erwähnt haben würden, und zweitens weil der zitierte Text von Urudj Beg mehr in die Richtung der zweiten Möglichkeit zu deuten scheint. Es ist aber nicht anzunehmen, daß die späteren Müerrikhler das Bestehen der Beziehung von Vater und Sohn zwischen Ertogrul und Osman leugnen würden. Dennoch glaube ich, daß wir die Lösung des Problems in dieser letzten Richtung suchen müssen und daß wir in Osman eine Persönlichkeit zu sehen haben, die, wie der Name andeutet, aus der Stadt Osmandjiḳ stammte und sich dem Ertogrul und seiner Schar in vorläufig noch unaufgehellten Umständen angeschlossen hat. Die altosmanische Tradition ist wenigstens in diesem Punkt einig, daß Osman aus Anatolien stammt (dort geboren ist).

Bevor wir etwas weiter auf diese letztgenannte Möglichkeit eingehen, muß erst die zweite oben gestellte Frage untersucht werden, nl. ob die alten Chroniken uns berechtigen, besondere Beziehungen zwischen den Protoosmanen Ertogruls und der Stadt Osmandjiḳ anzunehmen. Die Tradition über die Wanderungen jener nomadischen Vorfahren ist in den verschiedenen Quellen ziemlich einstimmig, aber die geographischen Einzelheiten sind dürftig. Soviel scheint festzustehen, daß bei dem ersten Vorstoß des von Suleimān Shāh[1] geführten Stammes dieser erst über Erzindjān nach Amasia zieht und in dieser Gegend viele *Ghazā* betreibt. Dann wird der Heimweg angetreten in südöstlicher Richtung nach Aleppo. Suleimān Shāh ertrinkt im Euphrat bei Djaʿbar und seine Söhne ziehen zurück nach einem Ort, die Niederung von Sürmeli genannt, auf dem Pasin Owasi. Diese Gegend liegt östlich von Erzerum; sie war im Jahre 1554 der Schauplatz eines Sieges Suleimans des Großen über die Perser. Von Sürmeli ziehen die beiden Brüder Ertogruls nach Osten; Ertogrul aber bleibt mit seiner 400 Familien[2] zählenden Schar eine Zeitlang dort, um nachher in Beziehungen zu dem Seldjuḳen-Sultan von Rūm

[1] Über diesen Namen vgl. weiter unten.

[2] Über diese Zahl vgl. Giese a. a. O., S. 252.

zu treten. Diese Beziehungen führen schließlich dazu, daß Ertogrul und die Seinigen das Gebiet von Sögüd, gerade am anderen Ende des Seldjüḳenreiches, zugewiesen bekommen. Auf welchem Wege aber die Proto-osmanen dahingelangt sind, ist nicht mehr zu bestimmen, wie es denn auch im allgemeinen unmöglich ist, einen Nomadenstamm in seinem Hin- und Herziehen zu folgen. Jedenfalls müssen wir in diese Periode die Hilfeleistung Ertogruls an das Seldjüḳenheer gegen die Tataren setzen, welche in ziemlich glaubwürdiger Form überliefert wird (der *isnād* geht einmal zurück auf Orchans Steigbügelhalter, nl. bei Neshrī, und ein anderesmal auf Orchan selbst, bei ʿĀlī, V 23, vgl. *GOR.*, I 43). Andererseits aber hören wir, daß Ertogrul sich einige Zeit in Engürü-Angora aufgehalten und seinen Sohn Sarï-yati oder den Sarï-yati mit Osman zusammen zu dem Sultan in Ḳonia geschickt habe, wie es u. a. im oben zitierten Text des Urudj Beg gesagt wird. Hieraus dürfen wir jedenfalls folgern, daß der Weg nach Westen durch das nördliche Kleinasien geführt hat, zunächst an Siwas und Amasia vorüber, welche Städte auch später immer bedeutende Stationen auf dieser Route bildeten (vgl. Taeschner, *Das anatolische Wegenetz*, I 54). Ob damals Osmandjiḳ genau an dieser Straße gelegen hat, können wir nicht bestimmen; aber jedenfalls machen die Quellen es sehr wahrscheinlich, daß die kleine Schar des Ertogrul sich damals, und zwar zum zweiten Male, in der Gegend von Amasia und Osmandjiḳ einige Zeit aufgehalten hat.

Nun würde man den Sachverhalt noch so auffassen können, daß eben in jener Zeit Osman in Osmandjiḳ zur Welt gekommen ist. Der Text des Urudj Beg (s. oben) gibt für dieses Ereignis sogar die Jahreszahl 658 an; andererseits wird auch die von ʿĀlī, V 24, mitgeteilte Legende über den prophetischen Traum Ertogruls mit der Geburt Osmans in Verbindung gebracht, welche bald nachher stattfand. Der legendarische Charakter der letzteren Geschichte — die überdies auch eine auffallende Ähnlichkeit mit der Traumgeschichte Osmans selbst zeigt — scheint mir wenig Gewicht zu haben gegenüber anderen Argumenten, welche dafür sprechen, daß Osman überhaupt nicht ein leiblicher Sohn des Ertogrul gewesen ist.

Bekanntlich haben die jüngsten Forschungen über die religiösen Zustände in Anatolien in der Seldjūḳenperiode mit ziemlicher Gewißheit gezeigt, daß es damals ein sunnitisches und ein shīʿitisches Element im Lande gab; sunnitisch waren die auf der Basis der Futūwa organisierten Ghāziyān — die in der ersten osmanischen Zeit eine so große Rolle spielen — und shīʿitisch waren die nomadischen Türkmenen (vgl. darüber Wittek in *ZDMG.*, Band 79, S. 288, der auch auf Köprülü Zāde Fuʾād in *Türk Yurdu*, XIV 2, 121 und *Türkiye Taʾrīkhi*, I 81 hinweist). Auch Osman war ein solcher Ghāzi, und diese Bezeichnung macht es weniger wahrscheinlich, daß er zu einem noch ganz oder halb nomadisierenden Türkmenenstamm gehört habe. Dies wird sogar ausdrücklich bestätigt durch einen Abschnitt in der Chronik des Ashiḳ Pasha Zāde, wo die Rede ist von der Eroberung Ḳaradja Ḥiṣārs durch Osman. Es wird erzählt, wie die ‚Ungläubigen' der Gegend beim Tekfūr von Ḳaradja Hiṣār zusammenkommen, um sich zu beraten über die Osman gegenüber zu führende Politik. Sie sagen zum Tekfūr (S. 7):

[1]نیه طوررسنکم سنی ونسلکی اسیر ایدرلر وهم بو ولایتی بزم المزدن آلورلر خراب ایدرلر کندولری خود بر صوفی تورکمان دکللردر که بز دخی آنکله معامله ایدیدک ایمدی بونلری بو ولایتدن چیقارمازسکز ویاخود قوومازسکز آخر پشیمانلق فائده ویرمز دیدیلر.

‚Weshalb zögerst du, daß sie dich und deine Kinder gefangennehmen und dieses Land von uns nehmen und es verwüsten. Er selbst ist ja nicht ein Ṣūfī Turkmān, so daß wir mit ihm hätten verhandeln können. Wenn du diese jetzt nicht aus diesem Lande ausziehen machst oder sie forttreibst, bringt die Reue keinen Nutzen.'

Also, Osman wurde nicht betrachtet als ein den Ṣūfīs zugetaner Türkmene, was in diesem Fall wohl soviel heißt, als ein shīʿitischer Türkmene. Er war eine weit größere Gefahr für die Christen.

Wenn wir also berechtigt sind, aus dem oben Gesagten zu schließen, daß Osman nicht der Sohn Ertogruls gewesen ist und ursprünglich nicht

[1] Der gedruckte Text hat: بنه.

einmal zu dessen Nomadenstamm gehört hat, so fragt sich, von welcher Art die Beziehung dann gewesen sein kann. Nun hat Giese in seinem wiederholt genannten Artikel auf ein anderes derartiges Verhältnis hingewiesen, das ebenso in den späteren Quellen als ein Verwandtschaftsverhältnis erscheint, nl. die Beziehung zwischen Orchan und seinem angeblichen Bruder ʿAlā-eddīn Pasha. Giese hat wahrscheinlich gemacht, daß beide nur verbunden waren durch das geistige und religiöse Band der Futūwa, die ja im damaligen Anatolien eine so große Rolle spielte. In ähnlicher Weise könnte nun der Ghāzi aus Osmandjiḳ sich verbunden haben mit dem Türkmenenhäuptling Ertogrul. Man kann vorläufig die politischen Umstände, die das Zustandekommen dieses Bündnisses veranlaßt haben, nur raten; jedenfalls dürften wir darin den historischen Hintergrund erblicken der Mischung von sunnitischem und shiʿitischem Wesen, aus der später der eigenartige kulturelle und religiöse Komplex hervorgegangen ist, der dem ersten osmanischen Staat sein besonderes Gepräge verlieh.

Es ist auch bemerkenswert, daß Osmandjiḳ in späteren Jahrhunderten ein wichtiges Bektashi-Zentrum war, das u. a. von Ewliyā Čelebi (II, 179) ausführlich beschrieben worden ist. Es befand sich dort das Grab des Ḳoyun Baba, des Gefährten des Ḥādjdji Bektash, und die Einwohner waren Bektashi-Laienbrüder. Obgleich nun wahrscheinlich der Bektashi-Orden erst in der Mitte des 14. Jahrhunderts gegründet worden ist und die Beziehungen des Ordens zum osmanischen Staat einer noch späteren Zeit angehören, ist es jedoch sehr wohl möglich, daß die Stadt schon in spätseldjūḳischer Zeit ein einflußreicher religiöser Mittelpunkt gewesen ist, wo einige der von den Mongolen vertriebenen khurasanischen Scheiche sich niedergelassen hatten. Auch im benachbarten Amasia hatten solche Emigranten sich niedergelassen (vgl. Ashiḳ Pasha Zāde, S. 199, über den Baba Mukhliṣ). Dies sind eben die Kreise, aus denen die Ghāziyān stammen und denen auch der Ghāzi von Osmandjiḳ, bzw. Osman, wohl angehört hat.

Hoffentlich wird die Erschließung anderer Quellen, wie die des Rūḥī Edirnewi, uns noch erlauben, die wahre Persönlichkeit Osmans besser kennenzulernen. Dieser Aufsatz hat nur den Zweck, den

Namen Osmans zu erklären und daran einige Betrachtungen zu knüpfen. Es bleibt noch übrig, etwas über den mohammedanisch klingenden Namen von Ertogruls Vater Suleiman zu sagen. Am wahrscheinlichsten kommt es mir vor, daß dieser Name — der auch nicht in allen Stammbäumen vorkommt (vgl. z. B. Munedjdjim Bashî, III 269) — später auf ihn übertragen worden ist, etwa weil es der Name war von Orchans Sohn Suleiman Pasha oder — wie Dr. Taeschner nach einer mündlichen Mitteilung vorschlagen möchte — der des seldjūḳischen Eroberers Anatoliens, Suleiman b. Ḳutulmush.

Stater and drakhme in old Kharoṣṭhī inscriptions.

By

Sten Konow, Oslo.

Professor Thomas[1] has drawn attention to the occurrence of the Greek coins or weights στατήρ and δραχμή in the Kharoṣṭhī documents discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. The former word occurs in the forms *satera*, *sadera* and *s(r)adera*.[2] Similarly we find *satir* in Uigur Turkī and *sadera* in Armenian and also in the Gaṇitasārasaṃgraha of Mahāvīra (9th century). Professor Thomas remarks that one of the Kharoṣṭhī documents containing the two terms makes mention of the Vasu Yonu, who may, he thinks, be of Greek extraction. He explains the form *satera* as derived from *statera* by way of dissimilation and is inclined to think that the form reached the Khotan country via India.

The Turkestan documents seem to belong to the second or third century A.D. The two Greek terms can, however, be traced in Indian Kharoṣṭhī inscriptions about two centuries earlier.

During his excavations at Sirkap in 1926—1927 Sir John Marshall found a circular silver plate with a raised centre, 7 1/2″ in diameter, and a rectangular silver plate, 6″ × 8 1/2″, with three legs, both bearing short Kharoṣṭhī legends.

The alphabet is fairly old, showing inter alia the prolongation of the leg of *sa* up towards the head, which is characteristic of records of the time about the birth of Christ.

On the outer side of the circular plate we read *Miṃjukritasa sa 30 dha 2*, on the back of the rectangular one *Muṃjukritasya sya 20 dra 1*. There cannot be any doubt about the meaning. The

[1] JRAS. 1924, pp. 671 f., 1926, p. 507.

[2] I write *s(r)*· for the editors' undeclined *s*·.

inscriptions record donations by a certain *Miṃjukrita* or *Muṃjukrita*, stating the value to be 30 staters 2 drakhms and 20 staters 1 drakhm, respectively.

It will be seen that the word *stater* is abbreviated once as *sa*, in the other record as *sya*. The writing *sya* must be compared with the *s(r)a* of one of the Turkestan documents, for *sya* and *s(r)a* often alternate in the genitive termination *sya*, both in the Turkestan documents and in Indian Kharoṣṭhī inscriptions. It is possible that a voiced *s* is meant,[1] in which case the form *zatera* must be derived from compounds such as *suvarṇa-satera*. The writing *dha* for *dra*, i.e. *drakhma*, in the first inscription, however, warns us to be cautious in laying to much stress on orthography in these records.

At all events it is certain that the word στατήρ also here occurs in the form *satera*.

We do not know anything about the donor of these plates. The uncertainty in the noting of the first vowel points to the conclusion that we have to do with an un-Indian name, and it is tempting to see the Greek κριτος in *-krita*, though I do not know any Greek name which might be compared with *Miṃju(Muṃju)-krita*. The city of Sirkap seems to have been founded during the supremacy of the Indo-Greeks, and several antiquities of the Greek period have been found there.

It is therefore a likely supposition that Miṃjukrita-Muṃjukrita was a Greek or semi-Greek. At all events the Greeks must be responsible for the introduction of the terms stater and drakhme, and our inscriptions show that they were introduced at a fairly early period, and they are strongly in favour of the supposition that it was from the Gandhara country that the words reached Chinese Turkestan.

[1] Cf. Turner, JRAS. 1927, pp. 232 f.

Zur altägyptischen Vorstellung der Himmelsleiter.

Von

H. P. Blok, Leiden.

Da, wo am Horizonte sich Erde und Himmel berühren, lag auch nach altägyptischer Anschauung die Verbindungsbrücke, welche von den Wohnungen der Menschen zum Reiche der Tagessonne führte. Hier stiegen die Toten hinauf zur Himmelsbahn, um dem Sonnengott zu begegnen (Pyr. 743[b], 812[d]), und schon in den ältesten religiösen Texten der Ägypter ist die Rede von einer Leiter, welche von der Erde hinaufführt. ist der Name,[1] mit welchem diese Leiter angedeutet wird in den sogenannten Rê-Texten; nur demjenigen, der gereinigt worden ist auf dem Urhügel, wo auch der Sonnengott sich reinigt, bevor er aufgeht,[2] wird das Recht zum Hinaufgange gegeben. Die Leiter wird dem Toten von dem im Morgen geborenen Sonnengott (Pyr. 2079[c]) errichtet. Im Anfange sind es Rê und Horus, welche als Beschützer der auftreten: ‚Die Leiter wird von Rê dem Osiris errichtet; die Leiter wird von Horus seinem Vater Osiris errichtet, wenn dieser zum Himmel hinaufsteigt. Der eine[3] von ihnen steht an dieser, der andere an jener Seite, und der

---

[1] H. Grapow, M-Bildungen (Abhandl. Akad. Wiss. Berlin 1914, Nr. 5), S. 22; Ä. Z. 45, 38.

[2] Pyr. 542[a]; A. de Buck, De egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel (1922), S. 64.

[3] Zur Konstruktion von an dieser Stelle vgl. A. Erman, Gramm. § 158; id., Äg. Religion, S. 112; vgl. auch Pyr. 1424[b—e].

Tote befindet sich in der Mitte' (Pyr. 472). Der Tote fährt also hinauf mittels der , welche sein Vater Rê für ihn verfertigt hat (Pyr. 390[a], 2082[b]; Totenb. 153, 34, Pap. Nû), und der Beschützer der Leiter reicht ihm dabei die Hand.[1] Der verstorbene Herrscher ‚geht auf'[2] wie der Sonnengott, und die Vorstellung von Rê als dem Helfer des Toten ist nur eine spätere Entwicklung des älteren Gedankens, der Tote sei mit dem Sonnengotte identisch. Im Totenbuche ist es Šu, der die Leiter stützt, und der Führer ist beim Aufgange zu den Sternen mittels der , welche Himmel und Erde verbindet (Totenb. Nû 98, 4ff., Lepsius, Älteste Texte 37, 51). Die Himmelsgöttin Nût empfängt in ihren Armen den Toten bei seiner Ankunft (Lacau, Textes Relig. XXII, 81). Dem Toten der Weg zum Himmel, ist die Leiter für den Sonnengott Rê, mit dem der Verstorbene identifiziert wird, die notwendige Bedingung des Aufganges in der Frühe. Die Drohung, man werde den Sonnengott seiner Leiter berauben, sichert dem Toten die Vereinigung mit seiner Sippe beim Totenopfer (Lacau, Textes Relig. II). Andererseits aber wird auch jeder Gott, welcher den Toten am Errichten der Treppe () zum Himmel verhindert, seines Anteils am Opfer verlustig werden (Pyr. 1322).

Als der Sonnenkult den Osirianismus neben sich entstehen sah und der ‚kosmische' Totenglaube in diesem chthonischen Kulte einen mächtigen Nebenbuhler erhielt, übernahmen Horus und Set die Rolle, welche Rê und Horus in den Rê-Texten gespielt hatten: ‚Es stehen die Leitern des Set und des Horus, auf welchen Osiris zum Himmel hinaufgeht' (Pyr. 971[d—e]). Es ist wichtig zu bemerken, daß der Tote schließlich der Leiter des Set den Vor-

---

[1] N. (Pyr. 980[e]).

[2] vgl. J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt (1912), S. 276 Anm. und R. Lepsius, Älteste Texte, S. 8.

zug gibt:[1] das chthonische Element ist jetzt überwiegend (Pyr. 974b). Die Seelen von Pe und Nechen ebnen dem verstorbenen König auf diese Weise die Bahn (Pyr. 1253a), oder auch haben sich die Schutzgötter der Grenzgebiete die Aufgabe gestellt, die Leiter zu errichten: ‚Jahes, Herr des Südens, und Dedun,[2] Herr von Nubien, und Sopd unter seinen Zypressen, sie tragen die Leiter für diesen N. N.; sie errichten die Leiter für ihn. Komme, o Leiter, komme, o Paket, deren Name [so] von den Göttern genannt wird!' (Pyr. 995). Die beiden an dieser Stelle genannten Leitern darf man sich nicht als die Repräsentanten des östlichen und des westlichen Horizonts denken. Mit kann nie der Westen gemeint sein, und die Wahl eines Wortes aus der ‚Göttersprache' ()[3] deutet eher darauf hin, daß man in diesem Texte die ganze Szene in die mythische Irrealität verlegt hat, ohne Bezugnahme auf geographische Richtigkeit.[4] Wer zur Leiter hinaufsteigt, wird in die Zahl der Götter aufgenommen (Totenb. 149, XI, 10 ff.) und hat jede Beziehung mit der Erde abgebrochen.

Der Apparat, welchen die Pyramidentexte mit andeuten, wurde gedacht als eine Vorrichtung, aus biegsamem Material verfertigt.[5] Eine dunkle Stelle in den Pyr. gibt uns eine genauere Beschreibung, wie sich der Ägypter diese Himmelsleiter gedacht haben

[1] H. Kees, Horus und Set als Götterpaar (Mitt. V.-As. Gesellsch. 1923, Nr. 1), S. 49.

[2] H. Gauthier, Revue Égyptol., Nouv. Série II (1923), S. 5 ff.

[3] A. Erman, Äg. Religion, S. 174.

[4] An das ‚Gazellenland', wo Horus die Leiche seines Vaters Osiris fand (Pyr. 1799b, vgl. G. van der Leeuw, Godsvoorstellingen in de Pyr., S. 72), welches man sich ja auch im Süden dachte, werden wir bei unserem wohl kaum zu denken haben; vgl. H. Gauthier, Revue Égyptol., Nouv. Série II (1921), S. 6.

[5] ‚Une matière flexible', L. Speleers, Le Papyrus de Neferrenpit, S. 67.

möge: [Hieroglyphen] ...... [Hieroglyphen] ‚Die hölzernen Seitenpfähle an ihrer Seite sind befestigt worden mit Leder[1] von ... und die große Stütze wird unter ihr gesetzt vom Großen Binder' (Pyr. 2080). Die Leiter war also zusammengebunden aus zwei hölzernen Pfählen mit ledernen Stricken und Stroppen, und das Ganze ruht auf einem Stützkissen (*wt̕s·wr*), welches wir uns zu denken haben als eine Art Estrade oder Hügel, auf dem in der Hieroglyphik so oft das Zeichen [Hieroglyphen] zu ruhen scheint.[2] Wichtig ist das Determinativ dieses Wortes, welches wir aus Mangel an dem richtigen Zeichen im Drucktypus oben im Texte ausgelassen haben, aber Abb. I reproduzieren. Dieses Determinativ finden wir auch Pyr. 452[a] und 479[a] beim Verbum [Hieroglyphen],[3] also eben bei demjenigen Wortstamme, von welchem das Nomen [Hieroglyphen] abzuleiten ist (s. oben). Die [Hieroglyphen] muß man also als den Ausgangspunkt der ‚Kletterei' (*t̕sḳ*) auf der *mśḳ·t* betrachten. An den beiden[4] [Hieroglyphen] sind mittels ledernen Stricken ([Hieroglyphen]) die Sprossen und Staffeln angebracht, welche Pyr. 468[b] als [Hieroglyphen]

---

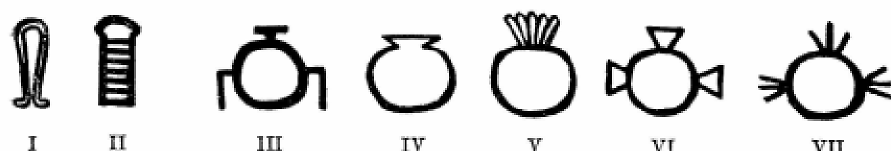
[1] W. Max Müller, Spuren der babylonischen Weltschrift (Mitt. V.-As. Gesellsch. 1912, Nr. 3), S. 66; H. Kees, Opfertanz, S. 256; aus Leder geflochtene Bänder erwähnt auch Flinders Petrie, Social Life in Ancient Egypt (1923), S. 142; vgl. noch H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (1926), S. 105 ff.

[2] ‚Un rameau planté en terre' (G. Maspéro, Études d'Archéol. Mythol. V, S. 436).

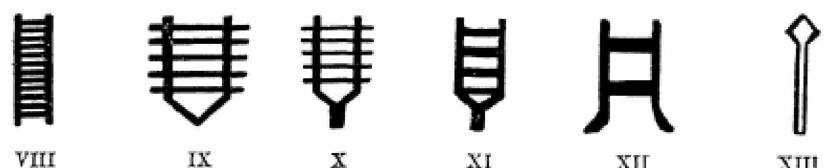
[3] Das Zeichen [Hieroglyphe] findet sich an einigen Stellen, wo man ein sich-Erheben andeuten wollte. Im Thebanischen Grabe des Amenophis II zum Beispiel wird das Zeichen, auf welchem der Kopf des Set-Tieres ruht, erläutert durch die Beischrift [Hieroglyphen] ‚Set im Erwachen', und eben das Verbum [Hieroglyphen] wird in religiösen Texten oft Ausdrücken wie [Hieroglyphen] (Pyr. 894/5) oder [Hieroglyphen] zur Seite gestellt. Ob die Darstellung des auf dem [Hieroglyphe] sitzenden Harpokrates in der (Ptol.) Gerichtsszene in Dêr-el-Medîne auch hierher gehört, wage ich nicht zu entscheiden.

[4] Obgleich mit pluralischem Determinativ versehen, ist *ḥmn* als Dual zu nehmen. Selbst [Hieroglyphen] steht ja im Plural!

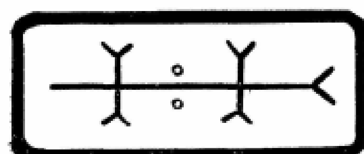
benannt werden,[1] offenbar eine *m*-Bildung vom Stamme , welcher im Grabe des Ti die Bedeutung ‚befestigen' hat (Revue Égyptol. II [1923], S. 65). Diese Beschreibung gibt uns von der den Eindruck eines festen, beharrlichen Ganzen. Es gibt



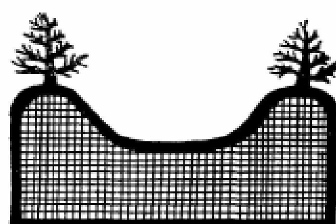
I II III IV V VI VII



VIII IX X XI XII XIII



XIV



XV

nun aber in den Pyr. mehrere Stellen, wo von einer die Rede ist, welche als eine Art Strickleiter geknotet wird (Totenb. 149, IX, 10ff.; Lacau, Textes Relig. XXII, 81; oder).[2]

---

[1] Nicht zu verwechseln mit ‚Wurfholz' (Pyr. 908[e]; Lacau, Textes Relig. XXII, 69; Revue Égyptol. II [1923], S. 59; H. Grapow, M-Bildungen, S. 23; Ä.Z. 47, 132ff.; A. Blackman, Rocktombs of Meir II, S. 36). Synonym mit unserem Worte ist (Totenb.-Nû, 98, 5).

[2] Vgl. A. Gardiner, Notes on the Story of Sinûhe, S. 49; als nomen Pyr. 667[b] (‚Kabeltau der Götterbarke'), 1007[c].

N. N. N. N. ‚sie binden den *ḳ3nw* zusammen für N. N. und befestigen für ihn die *m3ḳ.t*‘ (Pyr. 2079[a], 2082[b]). Die Determinative dieser beiden Gattungen der Himmelsleiter sind dieselben, und zwei gleichartige Gegenstände sind es, die hier im Parallelismus genannt werden. Neben ist als dritte Art Leiter der als Variante der belegt in zwei Fällen: (Pyr. 542[b], vgl. Lacau, Textes Relig. II). Das Determinativ hat E. A. Wallis Budge[1] irregeführt und zu der Wiedergabe ‚Herz‘ verleitet. Auch G. Roeder[2] gibt seine Übersetzung des Wortes als ‚Opfergestell‘ nur als Notbehelf; erst A. de Buck (l. c. S. 64 Anm.) hat die richtige Bedeutung getroffen. Bei Lacau (l. c. II) ist das Wort, außer dem Zeichen , noch durch determiniert. Maspéro hatte dieses Zeichen gedeutet als ‚une jarre, fermée au moyen d'un tampon ou d'un linge lié autour du cou par une corde dont les deux bouts retombent sur le côté: le vase est posé sur une sellette haute, à quatre pieds, réunis ou non par des barres transversales. Plus tard, le signe ne fut plus bien dessiné et il se confondit avec des signes d'origine différente, dont le principal semble représenter un assemblage triangulaire de perles rondes ou oblongues et de fleurettes‘.[3] Besser schon deutete es Griffith als ‚two bundles of reeds or rushes (?) tied together at the top and spreading out downwards; near the lower ends they are loosely connected by a cord‘.[4] Aus den detaillierten Zeichnungen geht aber deutlich hervor, daß das Zeichen ‚reed-floats‘ darstellt, zum Gebrauch beim Fischen und Nilpferdfang.[5] Schon früh findet man das Zeichen als Determinativ bei Worten, welche ein Gebundensein ausdrücken sollen.[6] Wie das Zeichen

[1] Egyptian Heaven and Hell, III, S. 76.

[2] Urkunden zur Religion des alten Ägypten (1915), S. 201.

[3] Études de Mythol. et d'Archéol. ég. VII, S. 238; vgl. ibid. VI, S. 122.

[4] Hieroglyphs, S. 47; vgl. A. Blackman, Rocktombs of Meir, II, S. 38.

[5] A. Gardiner, Egyptian Grammar (1927), S. 500; vgl. Davies, Ptahhotep I, S. 37.

[6] So beim Verb (Revue Égyptol. I [1919], S. 181, saitisch), wo es an Stelle des Determinativs (‚Knoten‘) getreten ist, welches hier irrig statt

zwei Zeugstreifen darstellt, die mit dem einen Ende aneinander geknotet sind,[1] so scheint in unserem Falle auch [Hieroglyphe] das Wesen des [Hieroglyphe] als eines zusammengebundenen Gegenstandes zu bezeichnen. Der [Hieroglyphe] ist also, wie auch der [Hieroglyphe], eine richtige Strickleiter. Die Variante Pyr. 524[b] fügt das Zeichen Abb. II als Determinativ hinzu. Es bleibt jetzt noch die Frage übrig, ob das zweite Zeichen [Hieroglyphe], welches den [Hieroglyphe] näher bestimmt, nicht auch vielleicht zu dieser Klasse von Determinativen gehöre. Viele sind die Varianten, unter welchen uns der ‚Topf' in den Texten begegnet. A. Erman (Grammatik, S. 314, Nr. 23) erklärt noch das Determinativ, das immer dem Worte [Hieroglyphe] beigegeben wird ([Hieroglyphe] oder [Hieroglyphe]), in beiden Formen als eine Art Steingefäß; erst Golenischeff (Ä. Z. 45, 85) macht einen Unterschied zwischen dem eigentlichen steinernen Topfe und dem Gegenstand Abb. III, der eher einen Sack mit Schnurbändern darstellen soll, etwa einen ledernen Wasserbehälter.[2] Wo Ä. Z. 45, 14 ein Amulett in der Form eines [Hieroglyphe] erwähnt wird, da finden wir im Pap. MacGregor Nr. 13 dasselbe als [Hieroglyphe] dargestellt; in einer späteren Amulettenliste (Dendereh IV, 87) treten unter den Osirisamuletten drei Gegenstände auf, die sich unmittelbar anschließen an die von Golenischeff gegebene Erklärung von einer der Formen des betreffenden Determinativs (Abb. IV—VII). Wie [Hieroglyphe], wird auch der sogenannte ‚Sack mit Schnurbändern' mit seinen Varianten in der Hieroglyphik als Determinativ vieler Worte gebraucht, welche den

steht. Auf einer Stele aus dem M. R. ist dieses Verb durch [Hieroglyphe] determiniert (Ä. Z. 40, 118).

[1] H. Schäfer, Ä. Z. 39, 84.

[2] Vielleicht darf man hiermit den Exkurs vergleichen, welchen G. Barton (Development of Babylonian Writing II = Beiträge zur Assyriologie IX, Nr. 2, S. 4 ff.) der Zeichengruppe [Keilschriftzeichen] widmet: ‚„Heart" was probably derived from the idea of midst connected with the storage jar, while „skin" was suggested by the use of skin-bottles.' Wahrscheinlicher erscheint mir die Erklärung, es liege in diesen Fällen eine Kontamination vor von mehreren, ursprünglich unter sich verschiedenen Gedankenbildern. Der lederne Wasserbehälter, dem der Ägypter sein Zeichen [Hieroglyphe] entnahm (vgl. Israelstele Z. 6), taucht vielleicht wieder auf in der hethitischen Zeichenschrift (L. Messerschmidt, Corpus Inscriptionum Hettiticarum, Taf. 52, Z. 3; vgl. auch חמת bei A. Ember, Ä. Z. 49, 91).

Gedanken eines Zusammengebundenseins hervorrufen. Die Harpune [Hieroglyphen] z. B. wird auf Grund des Strickes, der bei ihrem Gebrauche eine große Rolle spielt,[1] mit dem Zeichen [Hieroglyphe] versehen, das zum Korbe [Hieroglyphen] gehört. Auf einem Siegel des Königs Usaphaïs (Dyn. I) ist der Herrscher abgebildet,[2] wie er ein Nilpferd harpuniert. Hier ist das Wort *mśn*, statt mit [Hieroglyphe], mit dem Zeichen Abb. VIII determiniert, das unserer Gruppe ganz nahe steht. Auf Grund dieser Stellen möchte ich auch das [Hieroglyphe], welches das Determinativ bei [Hieroglyphen] vertritt,[3] als eine Abart dieser Zeichenformen betrachten, welche in allen obengenannten Fällen das ‚Gebundensein' ausdrücken sollen. Somit ist die Übersetzung ‚Strickleiter' für [Hieroglyphen] und [Hieroglyphen] jedenfalls gesichert.

Wie steht es nun in dieser Hinsicht mit der [Hieroglyphen]? Als Determinativ findet man entweder die Leiter [Hieroglyphe] und Variationen oder das Zeichen [Hieroglyphe] (‚Holz').[4] Es ist also ein hölzernes Gestell, wie es in Pyr. 2080 beschrieben wird. Im demotischen Apisrituale (15, 22)[5] werden im ‚geheimen Schreine' (*hne·t n-rḫ·f*) zwei hölzerne Miniaturleitern (*mke·t* = ⲘⲞⲨⲔⲈ) erwähnt. Abb. II, VIII bis XI führen die verschiedenen Formen vor Augen, unter welchen die Himmelsleiter in den Pyramidentexten gedacht zu sein scheint. Wichtig ist hierbei die Tatsache, daß in den meisten Fällen die zwei Seitenpfähle der Leiter nicht parallel stehen, sondern unten zusammenkommen[6] und nur oberhalb dieser Bifurkation Raum übrig lassen, um die Sprossen zwischen oder gegen diesen Pfählen zu befestigen. Wo nun aber neben diesen etwas abweichenden Formen auch die gewöhnliche

---

[1] Mythe d'Horus XXII, 22; XXV, 23; Lacau, Textes Relig. XX, 34; K. Sethe, Ä. Z. 54, 53. Einmal findet man das Zeichen ‚represented as a kind of box' (E. Naville, Journ. Eg. Arch. 10 [1924], S. 24).

[2] Ä. Z. 57, 138.

[3] Vielleicht findet sich das Wort auch in der sehr verdorbenen mythologischen Stelle Mutter und Kind, VIII, 5.

[4] Z. B. Lacau, Textes Relig. XXII, 81; Totenb. Pap. Nû 153, 34.

[5] Ä. Z. 56, 27.

[6] Wie die ‚troncs fourchus de doum', Maspéro, Ét. de Mythol. et d'Archéol. I, S. 344.

Leiter schon in diesen frühen Zeiten als Determinativ zum Worte vorkommt (z. B. Pyr. 971 d), und wo in der obengenannten Amulettenliste aus Dendereh diese Leiter (Abb. XII) logisch mit nach unten auseinanderweichenden Seitenpfählen vorgeführt wird, da scheint der Gedanke nahezuliegen, wir haben es bei den ‚abweichenden' Formen mit einer besonderen Art der Himmelsleiter zu tun.

Das Zeichen nähert sich am meisten dieser Gattung. Auch hier sind es zwei Seitenpfähle, zwischen denen später die Sprossen hineingesetzt worden sind, wie man aus der detaillierten Zeichnung bei E. Lefébure, Tombeau de Séti I, II, Taf. 6, ersehen kann. Dieses -Gestell findet man öfters als Stütze, z. B. beim Kelter (A. Erman, Grammatik, Zeichenliste sub Q 37), oder auch als Name eines Stabes (Pap. Mallet 1, 6). Ohne den Querbalken trägt es das Segel im Schiffe.[1] Vielleicht darf man es als Argument für die Gleichartigkeit dieser -Gattung und des anführen, daß im Demotischen in einer Beschreibung verschiedener Schiffsteile neben dem Mastbaume (ϣⲧⲉ, vgl. Ä. Z. 29, 81) und den Byssossegeln auch zwei *mke·t* genannt werden (Petubastis I, 6). Dieses als Stütze wechselt mit dem einfacheren , einem langen, senkrechten Pfahl, dessen Spitze gabelförmig ausläuft. Auf diesen Pfählen ruhen die Weinranken[2] oder auch die Drehachsen des Bratspießes.[3] Es sind die ‚bois fourchus soutiens de la maison primitive',[4] deren Spuren Leonard Woolley bei den Ausgrabungen in el-Amarna noch in situ vorfand.[5]

---

[1] Pap. Greenfield, Taf. 65; Lanzone, Dizionario, Taf. 63; Eleventh Dynasty Temple Der el Bahri, I, Taf. 14 g.

[2] Five Theban Tombs, Taf. 31; Beni Hassan I, Taf. 12; W. Wreszinski, Atlas, Taf. 48; Fr. Woenig, Die Pflanzen im alten Ägypten (1897), S. 264; L. D. III, 11 usw.

[3] A. Blackman, Rocktombs of Meir III, Taf. 31.

[4] Maspéro, Études de Mythol. et d'Archéol. I, S. 160; W. B. Kristensen, De loofhut en het loofhuttenfeest in den egyptischen Kultus (Mededeel. Kon. Akad. Wetensch., Amsterdam 56, Serie B, Nr. 6 [1923], S. 1 ff.). Diese Form der Stützen ist aus dem VII. bis V. Jahrhundert auch auf Kypros belegt (Flinders Petrie, Tanis II, Taf. 3).

[5] Journ. Eg. Arch. 8 (1922), S. 53.

Wenn jedoch der Ägypter sich auch den Himmel als auf vier solcher Säulen ruhend dachte, so will hiemit noch nicht gesagt sein, daß er deshalb Himmel und Erde wirklich als Haus betrachtet habe.[1] Nachdem der ἱερὸς γαμός des Geb mit der Nût gestört war, sollte die Scheidung zwischen Himmel und Erde unausgesetzt erhalten bleiben, und so war der Gedanke, beide seien durch Säulen voneinander geschieden, eher eine technische, als eine symbolische Konzeption. Wie die afrikanischen Häuser gestützt werden mit ‚a central post and four others to support the roof',[2] wird als Mythologumenon die Himmelskuh von Šu und den später mit den Horossöhnen identifizierten Genii getragen.[3] Die vier, die auf den Schultern des verstorbenen Osiris ruhen (Ä. Z. 38, 30), sind das Symbol der unwandelbaren Beharrlichkeit (Urk. IV, 183). Auch in dieser Hinsicht ist verwandt mit, denn schon im M. R. wird der Fürst ‚der gute' genannt,[4] dem sich die Untertanen anvertrauen (Siût 19, 35), wie im Neuen Reiche der Pharao als gelobt wird.[5] Diese nun dienen dem Gotte als Weg zum Himmel:[6] ‚die Stützen des Himmels stehen dir zur Verfügung, damit du die Geheimnisse dort schauen kannst, und damit du sehest den Sonnengott auf den Stützen, welche den Himmel tragen.'[7]

---

[1] A. Gardiner, Journ. Eg. Arch. 9 (1923), S. 10.

[2] J. Roscoe, The Bagesu (1924), S. 19; vgl. E. Amélineau, Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne (1908) II, S. 130.

[3] Die Form Abb. XIII der Hausstütze, eine Variante der -Säule, wird auf dem Berliner Sarge des Sebek-o (Inschr. Berl. Mus. I, 243) durch die Epitheta ‚nördlich, östlich, südlich, westlich', welche sonst auch den beigelegt werden (Lanzone, Dizionario, Taf. 103), als eine Abart dieses erklärt.

[4] Ein Rätsel bei den Nandi spielt mit den Worten für ‚spokesman, the prop or mainstay of the Nandi system of government', und ‚Hausstütze' (A. C. Hollis, The Nandi [1909], S. 142).

[5] Z. B. Urk. VI, 16; vgl. 4 Anast. 3, 2 = Koller 3, 3. Vielleicht finden wir eine Erinnerung an die vier wieder in der gnostischen Sphragis Abb. XIV (Buch Yeû, Codex Brucianus 107, 116; vgl. M. Murray, Osireion, Taf. 26).

[6] Natürlich ist hiermit nicht die Barke des Gottes gemeint, wie es L. Speleers (Le Papyrus de Nefer-renpit, S. 66) erklärt durch Verwechslung mit .

[7] Lacau, Textes Relig. XX, 79—82 + Totenb. Pap. Nebseni 172, 42.

Außer den vier [hieroglyphs], die an den Kardinalpunkten versetzt worden sind, werden an einigen wenigen Stellen nur zwei [hieroglyphs] genannt, gemäß der Zahl der Horizonte. In der Legende der Himmelskuh wird in der Abbildung (Tombeau de Séti I, IV, Taf. 18) der Sternenhimmel von zwei Stützen getragen, und die Götter, deren Obhut sie anvertraut sind, werden im Dual als [hieroglyphs] angedeutet. Diese Zweizahl der Stützen geht wohl zusammen mit dem Gedanken an die zwei Berge, die im Horizont den Himmel tragen (Totenb. Pap. Nû 108, 2; 149, IV, 2; vgl. Metternichstele Z. 84). In den Pyramidentexten wird der Wunsch ausgesprochen, der Verstorbene möge sich im Himmel erhalten wie der (ein?) Berg, wie die *šḫnt* ([hieroglyphs] Pyr. 1559d). Letzteres Wort ist hier gerade mit dem ‚Stein' determiniert. Umgekehrt steht [hieroglyph] als Determinativ beim Verb [hieroglyphs], das die Beharrlichkeit des Himmels auf den Stützsäulen ausdrücken soll (Urk. III, 84). Dieses Zeichen [hieroglyph], das als ‚Horizontberg' genugsam bekannt ist, wird in diesem Zusammenhange eher die Bedeutung haben von ‚zwei Bergen, die im Osten und Westen den Himmel tragen'.[1] Wenn man an der Decke des Kioskes von Dendereh den hathorischen Tempel in der Mitte der Welt abzubilden versuchte, wurde das Erdreich als ein Tal zwischen diesen beiden Bergen dargestellt (Abb. XV). Daß mit diesem Tale nicht etwa das Niltal zwischen den Plateaus der arabischen und libyschen Wüste gemeint ist, geht meines Erachtens hervor aus den beiden Bäumen, welche auf den Hörnern des Gebirges stehen. Ich glaube also berechtigt zu sein, auch hier das Symbol der beiden Horizonte in einem Zeichen erkennen zu wollen, und lasse hier den Zusammenhang dieser Ansicht mit der des Urhügels, welcher von A. de Buck eingehend nachgeforscht worden ist, beiseite. Neben vier [hieroglyphs] werden also auch deren zwei in den Texten erwähnt, im Osten und Westen des ägyptischen Weltbildes. Schon in den Pyramidentexten scheint diese Zweizahl hervorzutreten: [hieroglyphs]

[1] Vgl. Metternichstele Z. 84.

N. N. [1] ..... N. N. ,N. N. steigt hinab an der *hpw·t*, nachdem er auf der Leiter aufgestiegen ist' (Pyr. 1762). Diese beiden Leitern kann man sich in einem Rê-Texte schwerlich anderswo denken als im Osten und Westen. ,Kletterbaum des Amon-Mîn' ist die Erklärung, welche H. Kees für dieses fragliche Wort *hpw·t* gefunden hat (Ä. Z. 57, 126, vgl. Pyr. 1218[c]).

Die verwandten Bedeutungen nun, die und in der bildlichen wie in der religiösen Sprache haben,[2] berechtigen meines Erachtens die Frage, ob nicht die abweichende Form der Himmelsleiter (Abb. II, IX bis XI) eben aus dieser Erwägung zu erklären sei. Diese würde dann nichts anderes sein als der Himmelsbaum in der Form eines , mit Querbalken als Sprossen erst später versehen. Der und sind Strickleitern und müssen also von oben herabhängen, bildlich also ,the oblique rays of the sun shooting earthward through some opening of the clouds'.[3] Es ist also die Strahlenleiter gemeint (),[4] an der entlang man zum Himmel hinaufsteigt oder aus dem Himmel zur Erde herabklettert.[5] Diese Leiter ist aber wesentlich verschieden von derjenigen, welche auf der Erde aufgerichtet wurde und in den Sagen der Himmelsstürmer eine bedeutsame Rolle spielt. Zu dieser Gattung gehört die , die aufgerichtet wird () und fest auf die Erde drückt (Pyr. 2079[b]). Ob man im Zusammenhange mit dem Kletterbaum des alten Vegetationsgottes von Koptos hier an eine Art ,Maibaum' denken dürfte, vermag ich nicht zu entscheiden.[6] Jedenfalls

---

[1] Die *hpw·t* sieht etwa aus wie die Stütze, auf welcher in der Hieroglyphik der *bꜥḥ*-Vogel ruht (vgl. auch Pyr. 815[a]).

[2] ist der Name der südlichen Himmelssäule (Lauth, Zodiaques, Taf. Ib, 1).

[3] J. H. Breasted, Development etc., S. 110ff.; vgl. noch Pyr. 751[a], 479[a] + 941[b], 1108[ab]; Lacau, Textes Relig. XXIV; etc.

[4] Pyr. 751[a]; Totenb.-Nav., 63B, 5; 74, 3.

[5] Vgl. A. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei (1900), S. 14; Frazer, The Golden Bough (1923), S. 134; F. Hadland Davis, Myths and Legends of Japan (1917), S. 23; etc.

[6] G. van der Leeuw, Godsvoorstellingen in de Pyramidenteksten (1916), S. 106ff.; vgl. noch L. D. IV, 42[b]; Champollion, Notices II, S. 49, 380; E. de Rougé,

gibt es viele Sagen und Märchen, wo eine wirkliche Leiter dem Himmelsstürmer zu Diensten steht,[1] oft von Geistern errichtet[2] und aus wunderbarem Material verfertigt. Doch immer ist die Leiter fest auf die Erde gepflanzt,[3] und hierin liegt auch der große Unterschied zwischen der und den beiden Strickleitern, von denen in den altägyptischen Texten die Rede ist. Hiermit will aber nicht gesagt sein, daß auch der Ägypter selbst nicht bisweilen die ‚feste' Leiter mit der Strickleiter verwechselt habe. Es gibt Fälle, wo aus irgendwelchem Grunde das Wort an Stelle des richtigeren getreten ist. Ein einziges Beispiel möge genügen: Zum Toten wird gesagt: ‚Steige jetzt empor zum Himmel, indem du hinaufkletterst zu ihm in seinem Namen *mȝḳ·t*' (Pyr. 479[a] = 941[b]). Der Himmel selbst scheint also mit dem Namen der angedeutet zu werden. Dies ist nur möglich, wenn die eine Strickleiter sein würde, und also, nach dem Obengesagten, die Strahlenleiter der Sonne und, bei Erweiterung des Inhalts des Begriffes, den von der Sonne bestrahlten Himmel selbst andeuten würde. Man wird aber leicht ersehen, daß statt des das Wort hier absichtlich gewählt wurde wegen des Wortspieles mit dem Stamme , ohne daß man dabei der richtigen Bedeutung des Wortes gedächtig war (vgl. Pyr. 452[a]). Ein triftiges Argument gegen unsere Annahme eines Unterschiedes zwischen den beiden Gattungen der Himmelsleiter liegt hier meines Erachtens nicht vor.

Études sur le Rituel funéraire, Taf. 4/5; E. Lefébure, Œuvres Diverses III, S. 125; Herod. II, 91 und die Abbildung bei J. Dümichen, Geographie des alten Ägyptens (1887), S. 161; Mariette, Dendereh, I. 23.

[1] A. von Löwis of Menar, Finnische und esthnische Märchen (1922), Nr. 40, 70; R. Wilson, The Russian Story-book (1916), S. 192; Saxo Grammaticus 289, 18 ff.; Bolte-Polivka, Anmerkungen zu Grimms Hausmärchen III, S. 231; u. ö.

[2] Von Geistern errichtet: Kieser, Sagen des Rheinlandes, S. 143; P. Hambruch, Südseemärchen (1922), Nr. 10; die Leiter in Genesis 28, 12 soll von Gottes eigener Hand verfertigt sein (Midrasch Bereshit Rabba § 68, 4).

[3] Genesis 28, 12: מצב ארצה = ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῇ = ⲈⲤⲦⲀϪⲢⲎⲞⲨⲦ ϦⲈⲚ ⲠⲔⲀϨⲒ. Das Hebräische gebraucht סלם (von סלל) wie von .

hinter dem Namen des Verstorbenen.[1]

Von

W. Erichsen, Kopenhagen.

Seit dem frühen Mittleren Reiche ist es üblich, auf ägyptischen Grabstelen, Särgen, Totenkästen usw., überall, wo der Name des Toten steht, hinter diesem Namen einen Ausdruck, u. ä. geschrieben, beizufügen.

Maspero ist der erste gewesen, der die richtige sprachliche und religionsgeschichtliche Bedeutung des Ausdruckes gesehen hat,[2] daß der Ausdruck bedeutet: ‚wahr in bezug auf Stimme', ‚gerechtfertigt', den wir oft nach unserem Sprachgebrauch mit dem Wort ‚selig' wiedergeben.

Zu zeigen, wie diese Wortgruppe von dem Mittleren Reiche bis in die Spätzeit[3] geschrieben wurde und wie der Gebrauch war, ist die Aufgabe der folgenden Zeilen.

Die Schreibungen.[4]

1. u. ä. die im allgemeinen häufigste Schreibung. Belegt M.R.—Gr. Masc. , fem. . Die Zeichen auch so gestellt: , , ; fem. , u. ä.

---

[1] Die Zusammenstellung ist durch meine Arbeit bei dem Berliner Wörterbuch entstanden, und ich bin Geheimrat Erman und Professor Grapow vielen Dank dafür schuldig, daß ich die Arbeit auch veröffentlichen konnte.

[2] Bibliothèque Égyptologique I, 93—114.

[3] Im Laufe der Zeit ist der Ausdruck sicher in seiner Bedeutung abgeschliffen worden; er wurde konventionell den Namen beigefügt, ja hat vielleicht dieselbe Entwicklung gehabt wie unser eigenes Wort für ‚selig'.

[4] Die im folgenden verwendeten Abkürzungen sind dieselben wie die im Wörterbuch der ägyptischen Sprache gebrauchten.

Besondere Schreibungen: (Bersheh II 13—26), (Leiden V 95 und öfter N.R.), (Kairo 20641), (L. D. III 256). Det. (1mal M.R. [Brit. Mus. 197] und öfter seit N.R.).

Die femininale Endung nach Frauennamen wird sehr oft, besonders im N.R. und später, nicht ausgeschrieben.

2. u. ä. belegt frühes M.R.—Gr. Masc. , fem. . Die Zeichen oft so gestellt: , , (Kairo 2064); fem. , u. ä.

Besondere Schreibungen: (Bersheh II 6), (sic) (Kairo 20738, M.R.), (Kairo 20636) (Nav. Totb. 29 a). Det. in den Inschriften des M.R. sehr selten, in den Pap. M.R. oft; seit dem N.R. sehr häufig.

Die Schreibung ist die gewöhnliche in dem frühen M.R. (mit wenigen Ausnahmen), sowohl allein als auch in der Verbindung *m.ḫ* und scheint die älteste Schreibung zu sein. Die femininale Endung wird im M.R. meistens ausgeschrieben.

3. u. ä. belegt M.R.; D. 18 und N.R. Masc. , fem. u. ä., vereinzelt (Kairo 20015), (Turin 161). Det. nur 1mal (D. 19, Düm. Hist. Inschr. II 40 d γ).

Die Schreibung ist nicht besonders häufig. Die femininale Endung sehr oft ausgelassen.

4. belegt N.R.—Gr. (sehr oft). Masc. , fem. u. ä. (die Endung wird sehr selten ausgeschrieben). Die Zeichen oft so gestellt: , , u. ä.

Besondere Schreibungen: (Louvre C. 98), (sic) (Louvre 7819), , oft spät u. Gr. Det. sehr selten.

5. . Die Schreibung[1] ist in dem Berliner Wörterbuch 41mal belegt, davon sind die 28 nach Frauennamen und die 11 nach Männernamen. (Zwei sind zweifelhaft.) Auf einer Stele (Kairo W.B. 44) ist der Mann und die Frau .

Die Schreibung ist belegt: D. 18 (1mal[bis] Berlin 6910) so: Name . Amarna (auf einer Haustür, Berlin 20376) so: Name . Sonst schreibt Amarna u. ä.

Die anderen Beispiele gehören D. 19—Spät an und die Schreibungen sind: *a*) Name (z. B. Florenz 2522, Louvre C. 92); *b*) Name , (z. B. Vatikan 1, L.D. III 293); *c*) Name , , als wäre Det. zu *mȝʿ ḫrw* (z.B.: Berlin 2070, L.D. III 245). Einmal auch Name (L.D. III 293).

Die Schreibung ist sehr merkwürdig und bedarf noch der Erklärung. Bekannt ist es, daß die Blume außerhalb ihres Gebrauches als Determinativ nach allen Wörtern die Pflanzen, Blumen, Kraut u. ä. bezeichnen, auch als Schreibung für die 1. Person Sing. Suffix verwendet wird (seit D. 18), weil Determinativ zu (*i*) ‚Blatt, Rohr' ist, wie auch in späten Texten für *is* ‚Grab' (z. B. Petosiris 2, 2) und *is* ‚Kammer'; daß aber ein solcher lautlicher Ersatz für nicht in Frage kommt, liegt auf der Hand.

Es ist im neuen Wörterbuch, II. Band, S. 17 die Vermutung geäußert worden, die Schreibung mit der Blume könnte auf der Vorstellung vom ‚Kranz der Rechtfertigung' beruhen, den der gerechte Tote erhält. Und vieles spricht dafür.

Über den Kranz der Rechtfertigung erzählt uns ein ganzes Kapitel im Totenbuch (Kap. 19), das aber nur in späten Handschriften überliefert ist.

Daß aber Vorstellungen von einem solchen Kranz der Rechtfertigung schon im Neuen Reiche lebendig waren, zeigt uns eine Stele in Louvre (A. 66), auf der es heißt:

[1] Die Form der oft eine andere als die der Drucktype.

‚ich bringe den Kranz der *m.ḫ'*, und in einem Zaubertext in Leiden (Leiden 347$_8$, aus dem Neuen Reiche) lesen wir: . . . . ‚du wirst gerechtfertigt über deine Feinde . . . . . . mit dem Strauß der Gerechtigkeit an (?) dir'.

War der Kranz der Rechtfertigung ein Symbol dafür, daß der Tote freigesprochen und ein *mꜣꜥ ḫrw* war, und steht nun dies Symbol auf unseren Stelen für ?[1]

Auch andere Blumensträuße wurden ja im Totenkult gebraucht.[2]

Der Blumenstrauß , der seit D. 18 belegt ist, kommt aber nie in Verbindung mit *mꜣꜥ ḫrw* vor und ist zumeist Beigabe für die Götter (doch nicht die Totengötter) Harachte, Amon, Chons (Ä.Z. 21, 129 e, Mission V, L.D. III 237 e) oder für den König (Theb. Gräb., Sethe 9, 29) oder für die Statue des Toten (München 45, Brit. Mus. 51 b und oft).

6. Besondere Schreibungen: (L. D. III 294) und ib. 296 (die Schreibung kommt von *ḫrwj* ‚Feind' her). sehr oft in den griechischen Tempeln. Viele Irrtümer sind den Schreibern und Steinmetzen bei unserem Ausdruck unterlaufen; von den häufigsten gebe ich hier einige an: für , für , für , für usw.

Das Ergebnis der Schreibungen ist ein teilweise negatives. Für die Datierung von Inschriften haben sie außerhalb der großen Gruppen (, ,) keine Bedeutung; die häufigsten Schreibungen gehen ja — wie wir gesehen haben — durcheinander bis in die späteste Zeit hinein.

[1] In den Urk. IV, S. 77 lesen wir ‚ich fuhr stromab mit seinen Gaben jedes Jahr zum König; ich ging dabei hervor als ein gerecht Befundener'. Hat der Schreiber hier irgendeine Spielerei gemacht mit und ? (sonst schreibt er in derselben Inschrift, eine Stelle ausgenommen, das Suffix: oder).

[2] Vgl. Spiegelberg, Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften 1926, S. 5.

Der Gebrauch.

Der Ausdruck wird hinter den Namen des Verstorbenen gesetzt, entweder allein oder mit verschiedenen Zusätzen.

I. Allein vom König[1] und von gewöhnlichen Menschen. Der häufigste, zu allen Zeiten übliche Gebrauch. So: Titel, Name, *m.ḫ*; z. B. . Vereinzelt auch D. 18, Spät: *m.ḫ* ‚dieser Selige‘ (z. B. Totb. Nav. 37, Mission V 641). *m.ḫ* ‚diese Selige‘.

II. In der Verbindung u. ä. nur frühes M.R. und Dyn. 12 (die meisten Beispiele gehören der Zeit des frühen M.R. an). Beinahe immer mit geschrieben (vgl. die Schreibung unter II) z. B. Petrie, Dendereh Pl. 11; Berlin 14334; Kairo 1622.

III. Mit ‚gerechtfertigt bei‘ (einem Gott u. ä.), im einzelnen:

belegt N.R. (L.D. III 256; Brit. Mus. 826; Mission 340).

(1mal M.R. [?], [Kairo 20476]; sonst N.R. öfter [z. B. Louvre C.15, D. 18]; Brit. Mus. 353; 1mal Sait. Mission V 643).

(2mal D. 18; Urk. IV 465, 1028).

(1mal N.R; Hannover Nr. 9).

(1mal N.R. [?]; Louvre D. 20).

---

[1] *mꜣʿ ḫrw* hinter dem Namen des verstorbenen Königs ist nicht sehr häufig und kommt nur allein — ohne Zusätze — vor. Im A.R. (Weill, Decrets Royaux pl. IV_2 = XI) kommt *mꜣʿ ḫrw* hinter einem Königsnamen vor, und es könnte so aussehen, als ob der Ausdruck schon im A. R. belegt wäre. Sethe hat aber gesehen (Göttinger gelehrter Anzeiger 1912, Nr. 12), daß es sich nicht um den König handelt, sondern um den Namen seiner Statue, ‚Neferkere ist gerechtfertigt‘. Im A. R. war es offenbar noch nicht üblich, diesen Ausdruck dem Namen des Toten nachzusetzen. Im M. R. ist *mꜣʿ ḫrw* nach Königsnamen häufig in den Kahun Pap. (z. B. 25, 3) und auch in den Erzählungen des M. R. (z. B. Sinuhe 173, Bauer 73 usw.), im Westcar und in jüngeren Papyri. In den Inschriften des M. R. und N. R. selten (z. B. Granitstele Sesastris III aus Dei el-Bahri, L. D. III 143d). Der tote König hatte ja eine andere Titulatur, er war der ‚große Gott‘ .

(1mal D. 18; Berlin 7316).

(1mal N. R.; Leyden F. 93).

(3mal D. 19; z. B. Karnak, Sethe 7, 57).

(4mal N. R.; z. B. Mar. Mart. 450; Turin 71).

(1mal D. 20; Theb. Grab des , Sethe 13, 26).

(5mal D. 19; z. B. L. D. III 293; Brit. Mus. 278).

(oft D. 18, N. R. und Spät; z. B. Urk. IV 133; Brit. Mus. 906, 166; Bologna Scala III 1951). Frauen (3mal Deir el-Bahri 146; Theb. Gräb., Sethe 9, 85; Mission V 353).

(1mal D. 18, 2mal D. 19, 1mal Sait. Mission V pl. 4; Theb. Gräb., Sethe 13, 93; Louvre A. 60; Rec. trav. 6, 131).

(1mal D. 19; Florenz 1598).

(1mal ptol.; Berlin 7308).

(4mal D. 18; Piehl, Inscr. I 114; Theb. Gräb., Sethe 11, 15; Mission V 346, V pl. 3).

(1mal D. 18; Urk. IV 152).

(1mal Sait. Mission V pl. 6).

(2mal D. 18, 1mal D. 19; Totb. Nav. 89, 11; Deir el-Bahri ( ) 115; L. D. III 2 d).

(1mal D. 18, 1mal N. R.; Brit. Mus. 826; Kairo Katal. 553).

(1mal D. 18, 2mal Spät; Brit. Mus. 826; Turin 826; Louvre Ushabtis).

Ungewöhnlich auch mit dem Suffix-*k* des vorher angerufenen Gottes: *ḫr* (1mal D. 18; Florenz, Cat. Schiap. 1571) ‚der bei Dir [o Gott N. N.] gerechtfertigte Tote‘.

hr (1mal D. 18; Mission I 125) ‚der bei Dir, o Re, gerechtfertigte Tote'.

IV. Mit [1] ‚an einem Ort'.

(1mal N. R.; Düm. Hist. Inscr. II 40).

(1mal D. 18; Kairo W. B. 187).

(1mal Theb. Gräb., Sethe 8, 63).

(1mal D. 19; Leyden D. 45).

(1mal D. 19; Karnak, Sethe 19, 119).

(1mal D. 18; Louvre Inscr. 3026).

(1mal D. 20; Turin ohne Nummer).

(1mal D. 18; Theb. Gräb., Sethe 8, 51).

u. ä. (1mal M. R.; Florenz, Cat. Schiap. 1553; öfter N. R.; z. B. Berlin 2297).

(1mal D. 19; Theb. Gräb., Sethe 8, 63).

(1mal N. R.; L. D. III 286).

u. ä. (1mal M. R.; Florenz, Cat. Schiap. 1553; öfter N. R.; z. B. Berlin 2297).

V. Mit anderen Zusätzen.

oft M. R.; N. R. und Spät; z. B. Kairo 1646, 20531; Turin 80 und sonst.

Auch nach Frauennamen (meist ausgeschrieben); z. B. Leyden 79; Brit. Mus. 566; Berlin 7286; Turin 9 (N. R.).

---

[1] Die Schreibung Name hat die Bedeutung ‚der Selige N. N. von, aus (einem Ort)'; z. B. ‚der selige *Pndrtj* aus Hatnub' Kairo W. B. 131 und öfter. Das *n* gehört zum Namen und nicht zu *mꜣꜥ ḫrw*.

(1mal D. 18; Urk. IV 523).

(1mal D. 18; Mission 1, 123).

(1mal Sait. Mission V 640).

(oft N.R.; z. B. Brit. Mus. 296; L. D. III 256 .

(1mal D. 19; Kairo W.B. 130).

(1mal D. 18; Berlin 6910. 1mal D. 19; Kairo W.B. 366).

(6mal N.R.; Turin 1031 und sonst).

(1mal D. 19; Champ. Nat. I 544).

(öfter N.R.; z. B. Brit. Mus. 324).

(öfter D. 19, 20; z. B. Brit. Mus. 9901. Nach einem Frauennamen Theb. Gräb., Sethe 11, 37).

(1mal D. 19; Florenz, Cat. Schiap. 1605).

m ‚durch (in) ein schönes Begräbnis *ḳrs.t*‘ (2mal Amarna; Kairo 29745).

Vereinzeltes.

mꜣʿ ḫrw (1mal N.R.; Theb. Gräb., Sethe 13, 16).

mꜣʿ ḫrw (1mal D. 19; Apisstele 110).

mꜣʿ ḫrw (Mar. Mart. 448, ganz spät).

mꜣʿ ḫrw (1mal M.R. [?]; Florenz, Cat. Schiap. 1544).

mꜣʿ ḫrw (Turin 15 ‚bis in Ewigkeit‘?).

mꜣʿ ḫrw (1mal Spät; Thes. 1142).

mꜣʿ ḫrw m (1mal M.R.; Kairo 20578).

Aus dieser Zusammenstellung ersieht man, daß der Ausdruck allein zu allen Zeiten üblich war, während der Gebrauch mit Zusätzen — mit wenigen Ausnahmen [1] — nur im Neuen Reiche (bzw. D. 18—21) allgemein war.

Oben ist gesagt worden, daß der Ausdruck *mꜣꜥ ḫrw* sich immer auf den Toten bezieht, und das ist gewiß auch richtig — stammen doch die meisten Inschriften, die wir besitzen, aus den Gräbern und erzählen sie uns über die Taten und das Schicksal der ‚selig' Verstorbenen. In einigen Fällen aber scheint es so, als ob der auf der Erde Lebende schon als ein *mꜣꜥ ḫrw* ‚ein Seliger oder künftig Seliger' bezeichnet wird.

Wir lesen auf einem Waschnapf (der in einem Haus gefunden wurde): [hieroglyphs] ‚Wasche dein Gesicht in Gesundheit; für *ꜥḥꜣ-ꜥꜣꜥ* (Petrie, Kahun, Gurob, Hawara pl. 19); und auf einem Stockgriff des M. R.: [hieroglyphs] Name [hieroglyphs] ‚Empfange ein schönes Alter, wie es dir Ptah gibt, feiere einen schönen Tag; für N. N. den Seligen' (Berlin 4721).

Falls diese Geräte nicht Totenbeigaben gewesen sind, dann ist *mꜣꜥ ḫrw* hier von einem noch Lebenden gebraucht und weitere Beispiele [2] könnten sich sicher finden. Gewöhnlich ist solcher Gebrauch aber nie gewesen, und die alte Vorstellung, daß nur der Tote ein *mꜣꜥ ḫrw* sein kann, hat sich bis in die späteste Zeit hinein erhalten; das zeigten hübsch die Stellen im Grabe des Petosiris (Text 11 und öfter), wo der Verstorbene hinter seinem Namen *mꜣꜥ ḫrw* hat, dagegen der in derselben Inschrift erwähnte noch lebende ein [hieroglyphs].

[1] Die Ausnahmen gehören angeblich dem Mittleren Reiche an, falls es sich nicht um jüngere Inschriften handelt!

[2] In den Ausdrücken *mꜣꜥ ḫrw m* [hieroglyphs], [hieroglyphs] scheint die Bedeutung mehr diese zu sein, daß der Tote ein ‚gerechter' Mann im Hause des Königs gewesen war (also in seinem Leben). Siehe auch die Beispiele bei Maspero.

Lexikographische Beiträge.

Von

Dr. L. Woitsch, Wien.

Die Nummern beziehen sich auf die betreffenden Artikel des Chinese-English Dictionary von H. A. Giles (Neuauflage).

Zu Nr. 196: 差 (*t'so*[4]) 肩 sich mit den Schultern berührend, Schulter an Schulter, gemeinsam. Po Chü-i: 差肩承詔旨 mitsammen (vor dem Throne stehend) empfingen wir des Kaisers Befehle.

Zu Nr. 348: 禪疋 *Dhyāna*. So auch nach dem 法苑珠林.

Zu Nr. 786: 人生無幾何 (Po-Chü i, 秋山) des Menschen Leben ist kurz bemessen.

Zu Nr. 810: Statt 鷄手 ist richtig 鷄毛 zu setzen.

Zu Nr. 810: 鷄舌 Gewürznelken. Po Chü-i: 傀否鷄舌和. Ebenso das Kanghi-Wörterbuch: 尙書郎含鷄舌和伏奏事.

Couvreur, Dictionnaire Classique: 風雲 nuage plein de vent; écrit creux. Aber: 命偶風雲會 (Po Chü-i) zu meinem Glücke diente ich unter einem weisen Herrscher. Hiezu cf. Zottoli, Curs. lit. sin. IV pag. 627: 風虎雲龍 ventus tigridem, nubes draconem, sapientem principem sapiens minister naturaliter sequitur.

Zu Nr. 1486: 交睫 crossed eye-lashes. Liao-chai: 甫交睫 er hatte gerade die Augen geschlossen. Mandschurisch: teni yasa nicuhe bici.

Unter Nr. 1531, bzw. 8804 fehlt das Binom 戒備 *chieh*[4]*-pei*[4] sich etwas beschaffen. 公女言、戒備而往 er beschaffte sich es (das Hundeblut), wie ihm gesagt war, und kam damit.

Zu Nr. 1852: 姑置之 nun ist die Sache aber so, daß...

Zu Nr. 2062: 賮 presents to departing friends hat auch die Bedeutung ‚mit Proviant versorgen' schlechthin. 周弟賮之. Mandschurisch: jeo šeng ni deo kunesun beneci (Liao-chai).

Zu Nr. 2091: 內寢 the death-chamber of a woman, in the palace. Aber: 宴於內寢 (mandschurisch: dorgi boo de sarilara de) er (der jüngere Bruder) wurde im Familienraum bewirtet (Liao-chai).

Zu Nr. 2492: 疇昔 bedeutet nicht allein ‚of old, in former times', sondern auch ‚kürzlich, gestern'. 疇昔之夜 in der gestrigen Nacht (mandschurisch: sikse dobori).

Zu Nr. 2532: 拄 bedeutet auch ‚mit dem Finger hindeuten'. Po Chü-i: 身後堆居拄北斗、不是女生前一樽酒 (Gedicht 勸酒).

Zu Nr. 2801: 追挽 *jui*²-*wan*³ jemandem nachgehen und zur Rückkehr bewegen. Liao-chai: 弟涕泗追挽 (mandschurisch: deo firfin fiyarfin i amcame tatašacibe) heftig weinend ging der Bruder ihm nach und wollte ihn zur Rückkehr bewegen.

Zu Nr. 2885: 瘇 swelling of the legs. Aber: 生胸間瘇起如桃 auf seiner Brust entstand ein Geschwür (so groß) wie eine Aprikose.

Zu Nr. 3077: 趨蹌 to hurry off. Aber: 入閣學趨蹌 im Staatsrat lernte ich würdiges Auftreten (Po Chü-i). E. v. Zach.

Zu Nr. 3399: 凡 *fan*² in der Bedeutung ‚in gleicher Weise': 凡踰數重垣 in gleicher Weise überstieg er mehrere sich anschließende Mauern. Auch die Bedeutung von 重 *ch'ung*² ist bemerkenswert.

Zu Nr. 4034: 息 seufzen: 太公亦至相對太息 der alte Herr kam auch und sie seufzten zusammen (vor dem Krankenbette). Liao-chai.

Zu Nr. 4249: 相待 to treat one another, to behave towards hat auch die Bedeutung ‚beistehen': 倚劍而相待者 (mandschurisch: dabcikô ashafi aliyahangge). Liao-chai.

Zu Nr. 5367: 貌留秀有狐意 er war sehr hübsch, hatte aber etwas von einem Fuchsen an sich. Mandschurisch: ini arbun

fujurungga yebcungge, dobi i hôncihin bi (Liao-chai). hôncihin: 祖父良善子孫亦良善祖父性暴子孫亦性暴等類 (Ch'ing-wên-pu-hui).

Zu Nr. 3941: 無何 soon; shortly; when all of a sudden. Couvreur: Il n'y a pas moyen, il n'y a rien, peu de temps. Aber: 無何是我鄉 Nirvāṇa (ist) das Land meiner Sehnsucht (E. v. Zach, Lexikographische Beiträge, II. Band). Ferner: 心在無何鄉 my heart has wandered to the Land of Nothingness (R. Waley, More Translations).

Zu Nr. 3600: 浮漚釘. Im Liao-chai findet sich 金漚浮釘.

Zu Nr. 9865: In 落花生 ist 落 *lao*⁴ zu lesen.

迂俗人 ein Sonderling (mandschurisch: usun).

Zu Nr. 11.775: 切磋 ‚to cut and polish,—as ivory, etc.' 切磋之無日可以忘之 die (empfangenen) Weisungen bei den Übungen im Aufsatz werde ich nie vergessen (Liao-chai).

Zu Nr. 8963: 避小 seine Gestalt klein machen, zusammenschrumpfen lassen (von Papier-Menschen gesagt).

Zu Nr. 6029: Es wäre 格格 ‚gurgelnd' zu ergänzen. 紅丹隨氣入喉、格格作響 die rote Pille glitt mit dem (eingehauchten) Atem in die Kehle und es gab ein gurgelndes Geräusch. Mandschurisch: Fulgiyan muheliyen jaka sukdun i ici bilha de dosifi, kôr kar seme jilgan tucike. [kôr kar: 掐着喉嗓嚮聲、腹内腸子裡嚮聲 (清文補彙).]

Zu Nr. 12.294: 通白 to make generally known. Auch schlechthin (einen Besucher) anmelden. 家人通白 der Diener meldete ihn an. Mandschurisch: booi niyalma alanafi.

Zu Nr. 5727: 銳任 to undertake responsibility. Liao-chai: 夫降凶殃、能相救否、生不知何事、但銳自任 versprach willig seinen Beistand. Ebenso: 銳身自任曰 (mandschurisch: ceng seng kafur seme beyede alifi hendume) Ch'êng erbot sich willig zu Diensten und sagte.

Zu Nr. 7946: 周亦無以自明 Chou konnte seine Identität nicht nachweisen (Liao-chai).

流連 suivre sans cesse ses mauvais penchants (Couvreur). Liao-chai: 無意流連. Mandschurisch: sirkedeme narašara mujilen akô. sirkedembi = 並不止; narašambi 意不能捨; sirkedeme agambi 好幾日雨不止、許多日下雨不止. Die erwähnte Stelle wäre also zu übersetzen: Er hatte nicht die Absicht zu bleiben.

Zu Nr. 5619 und 5557: 荏苒至今 time in its flight has brought us to-day, 光陰荏苒 light and shade alternate,—time flies. Hiezu möchte ich aus Liao-chai folgende Stelle erwähnen: 荏苒至里門 (mandschurisch: hahi hôdun i falan i duka de isinafi) schnell kamen sie zum Dorfeingang.

Zu Nr. 13.048: 燕石 ein wertloser Stein (nach Han-fei-tzŭ).

Zu Nr. 10.296: 厠. Po Chü-i: 燕石厠琳琅 der Ziegel geriet unter Edelsteine.

Zu Nr. 11.009: 題額. Inverse Stellung im folgenden Verse Po-Chü-i's: 額題�鵲.

Zu Nr. 10.183: 索索 appearance of disquietude; also a rustling sound. Po Chü-i: 傳呼鞭索索 bei der Ankunft knallten die Peitschen.

Zu Nr. 8171: 鬧裝 herrlich verziert. Po Chü-i: 親王轡鬧裝 des Prinzen Zaumzeug war herrlich verziert.

Zu Nr. 4021: 候. Hier wäre auch die Bedeutung ‚Zustand' aufzunehmen. 父親的症候 der Krankheitszustand des Vaters (雜劇).

Zu Nr. 1194: 恰似 precisely the same as. 恰便經也似聽他 gerade als wenn sie mein Kanon wären, so höre ich auf sie.

Zu Nr. 3538: 憤 ‚zeal, energy, ardour' hat auch die Bedeutung ‚Traurigkeit'. Po Chü-i: 憤懣胞頌豁 alle Traurigkeit muß ich aus dem Herrn verbannen.

Zu Nr. 6879: 窮理 die feinen Äderchen im Gestein. Po Chü-i: 窮理析毫芒 auf das kleinste Detail wird eingegangen.

Zu Nr. 8958: 璧璫 die am Ende der Dachsparren angebrachten Ornamente (aus Nephrit). Po Chü-i: 晨暉上璧璫 es glänzten im Morgenlichte die Dachsparrenornamente.

劍履行 Reichswürdenträger (die Reihe jener, welche ein Amtsschwert führen und Zeremonienschuhe tragen).

煙霄路 der Weg des aufsteigenden Rauches = Aufstieg, Beamtenkarriere. Po Chü-i: 忽憶煙霄路.

Zu Nr. 8216: 溺婦 der Gattin anhänglich sein.

Zu Nr. 7541: 旅舍 Absteigquartier. Liao-chai: 端坐旅舍 er saß ruhig in seinem Absteigquartier.

Zu Nr. 6258: 苦楚 ‚bitterness, misery, sorrow' hat auch die Bedeutung ‚brüsk'. Liao-chai: 弟來餽問、苦楚拒云 wurde er brüsk zurückgewiesen.

Zu Nr. 9529: 颯 ‚the wind blowing in gusts' wird auch vom Regen gebraucht. Po Chü-i: 寒山颯颯雨.

Der Umgangssprache gehört an 掩耳偷鈴的 zum Stehlen einer Glocke sich die Ohren verstopfen.

Zu Nr. 7204: 泠泠 sound of running water. Couvreur: bruit de l'eau ou du vent. Po Chü-i: 秋琴泠泠絃.

Zu Nr. 1230: 疆 bedeutet auch ‚hart, zähe'. Po Chü-i: 閒時糞土疆 zu gelegener Zeit dünge ich das zähe Erdreich.

Nr. 12.274 井桐 und Nr. 12.707 梧桐, beide Sterculia platanifolia Linn. Bei Po Chü-i findet sich auch 井梧 (im Gedichte 早秋獨夜).

In der Legge'schen Übersetzung des 法顯傳 (Oxford 1886) heißt es (pag. 25): ‚and then the image was completed, eighty cubits in height and eight cubits at the base from knee to knee of the crossed legs.' Ähnlich Giles, The Travels of Fa-hsien, Cambridge 1923, pag. 9: ‚executed an image eighty feet in height the folded legs of which measured eight feet across.' Die Maße sind bei einer mit gekreuzten Beinen sitzenden Figur unmöglich. Die Stelle lautet im Chinesischen: 長八丈、足趺八尺. Es ist demnach zu übersetzen: ‚verfertigte ein 80 Fuß hohes Bildnis, dessen Füße in sitzender Stellung 8 Fuß breit waren.' Jetzt stimmen auch die angegebenen Maße.

Zu Nr. 918: 好疾: 過日月好疾也 die Tage und Monate sind schnell vergangen (雜劇).

Zu Nr. 11.933: 珠圍翠繞 ,girt with pearls and wrapped in kingfisher's feathers, — richly dressed'. Das in den 雜劇 vorkommende 珠翠 sei als Beispiel von Wortökonomie aufgeführt.

Zu Nr. 376: 剗地 *ch'an³-ti⁴* ganz und gar. 你父親病及半年你剗地不知道 dein Vater ist schon die längste Zeit krank und du weißt es gar nicht? (雜劇).

Bei Giles fehlt 焦桐 die Laute. Interessant ist folgender Vers Po Chü-i's wegen der in demselben vorkommenden zwei Metathesen: 桐尾燒焦豈望琴 wenn die Laute vom Feuer versehrt ist, wie soll man auf ihr spielen? 幼學: 挾風雷而燒尾.

Zu Nr. 7081: Es fehlt 列宿 Vizepräsidenten. Dieses Binom kann aber übersetzt werden mit ,mitsammen übernachten'. Darauf beruht der Doppelsinn bei Po Chü-i im Gedichte 宿溪翁 (Als ich beim Alten am Flusse übernachtete):

醉翁向朝市
問我何官祿
虛言笑殺翁
郎官應列宿

Der einfältige Alte fragte nach dem Hofe
Und was ich für ein Beamte sei.
Da sprach ich scherzend zu dem Alten:
Als Beamte tue ich dasselbe wie jetzt hier.

Zu Nr. 335: 廛市 a market place. In umgekehrter Stellung im Liao-chai: 小人把向市廛.

Zu Nr. 10.693. Bei 歎 ist die wichtige Bedeutung ,loben' nicht aufgeführt. Erst wenn diese Bedeutung aufgenommen, werden die Binome 歎羨, 歎美, 讚歎 verständlich und kann der Satz 卒爵而樂闋孔子屢歎之 richtig übersetzt werden.

Zu Nr. 9634: 鏺 bedeutet auch ,brechen'. Liao-chai: 王鶉鏺翎. Mandschurisch: Wang ni mušu funggaha abtajabufi biyaluha.

Zu Nr. 10.947: 審諦 to inquire judicially into wird auch im Sinne von ‚genau betrachten' schlechthin genommen. Liao-chai: 審諦之曰 er betrachtete (die Wachtel) genau und sagte.

Zu Nr. 10.845. Ein Beispiel des verbalen Gebrauches von 德: 主人聞而德之 der Wirt hörte (davon) und zeigte sich (dafür) erkenntlich. Mandschurisch: Boigoji donjifi hukšeme.

Zu Nr. 3286: 逡巡 (mandschurisch: elhešembi) dahinschlendern, sich nicht beeilen. Liao-chai: 逡巡欲歸 Gemächlich wollte er heimkehren. E. Schmitt, Pü Sung-ling, Seltsame Geschichten aus dem Liao-chai, hat unrichtig: Er war unschlüssig, ob er nach Hause gehen sollte.

Zu Nr. 5830. Das Zitat aus Liao-chai lautet: 紅日三竿. Die mandschurische Version hat: Gehun šun mukdetele.

Zu Nr. 13.349. 約假 leisten, gewähren. Liao-chai: 且約假寓 Auch gewährte er ihm Unterkunft. Mandschurisch: Geli tatara boo juwen bufi. Harlez, Manuel de la langue Mandchoue: Tatara boo = bois partagé en deux servant aux comptes. Ch'ing wên hui shu: 店家、旅舍、旅館.

Zu Nr. 7461: 息亂 Denkübungen (zur Erreichung des Dhyāna).

Zu Nr. 11.972: 存神 höchste Geistesanstrengung, durch welche man über das Dhyāna zum Samādhi gelangt.

坐之 (wörtlich ‚ohne Ichbewußtsein dasitzen') ein Ausdruck für Samādhi.

Zu Nr. 13.238: 殷勤 diligent. Aber: 殷勤翰林主 hoch schätzt mich der Akademiker (Po Chü-i). E. v. Zach.

金躍木爲祥 E. v. Zach: ‚Das Gold, das allzusehr glänzt, wird als unecht verdächtigt.' Chuang-tzü: 子來曰、今大冶鑄金、金踊躍曰、我且必爲鏌鋣、大冶必以爲不祥之金. Der obige Vers wäre daher wörtlich folgendermaßen zu übersetzen: Wenn das Metall aufspritzt (d. h. aufbegehrend verlangt), wird es (von vornherein) für untauglich erklärt (aus ihm das Schwert Mayeh zu schmieden). Also in freier Übersetzung: ‚Selbstdünkel führt nicht zur Vollkommenheit.'

Zu Nr. 4324: 蕭蘭 Artemisia im Gegensatz zur Orchidee. So bei Po Chü-i: 雞鶴初雖雜、蕭蘭久乃彰. Wenn Huhn und Kranich auch anfangs miteinander laufen, so wird ihr Wesensunterschied doch mit der Zeit offenbar. 雞鶴 Huhn und Kranich metaphorisch für ungleich geartete Wesen, für Ungleiches.

Zu Nr. 3743: 負郭有田千頃 in der Nähe der Stadt hast du 1000 Ch'ing Land (雜劇).

Zu Nr. 5809: 乾 *kan* hat auch die Bedeutung ‚umsonst, erfolglos'. 雜劇: 老兄這般焦心苦思、也是乾落得的.

Zu Nr. 6917: 邐 to walk along in crowds. Couvreur: S'écarter de la voie principale; marcher à la suite les uns des autres, suivre la routine. Kanghi: 迆旁行連延也. Liao-chai: 迤邐自往. On he went cautiously by himself. Die mandschurische Version hat: Urhuri haihari beyeteile ganafi. Sanambi = auf die Suche gehen. Urhuri haihari = im Kreise. Es wäre sonach genauer zu übersetzen: Er ging ringsherum auf die Suche.

Bei Giles fehlt das Schriftzeichen 逴 *ch'o*⁴. Bedeutung ‚weit entfernt'. Liao-chai: 逴行殊遠.

Zu Nr. 12.846: 終日無恙 tagsüber ereignete sich kein Vorfall (der ihn beunruhigt hätte).

高作 stemmen. Liao-chai: 力能持二壺高作旋風舞 De Groot [Religious System of China, V, 888] übersetzt diesen Satz nicht ganz richtig mit: Who could with two pots in his hands, jump up in the air whirling round like a whirlwind. Ähnlich 雨又大作 der Regen setzte wieder stark ein.

Zu Nr. 6511: 繾綣 in Liebe vereint sein. Liao-chai: 百年前與君祖繾綣 (mandschurisch: tanggô aniyai onggolo sini mafa i emgi haji halhôn bihe) vor hundert Jahren war ich mit deinem Großvater in Liebe vereint.

Unter Nr. 5841 wäre auch 敢得 ‚etwa, vielleicht gar' aufzunehmen: 你敢得賣我麼 (雜劇) willst du mich vielleicht gar verkaufen?

外翁 Großvater mütterlicherseits.

Zu Nr. 10.265: 厮殺 abschlachten. Ähnlich 厮等. 在那茶房裏厮等 in jener Teeschenke lungern sie herum.

狗材 schlechter Kerl, Lump.

Zum Schlusse noch einige die Umgangssprache betreffende Angaben. Die Aussprache ist jene in Peking.

Zu den unter Nr. 7594 aufgeführten 不如開交 the best course is to break off the friendship und 開不得交 not to have done with a person (used as a threat) vergleiche man: 倆人正鬧的不可開交了 während die beiden Leute so stritten und zu keiner Einigung kommen konnten.

Zu Nr. 9417: 拍 (*p'ai¹*) 巴掌 (aus Beifall) in die Hände klatschen.

Zu Nr. 4539: Statt 現世報 sagt man auch 現世現報.

Zu Nr. 4326: 楞薄 wird *hsiao¹-pao²* gesprochen.

Zu Nr. 1422: 悄悄的 *ch'iao¹-ch'iao¹-ti¹*.

Zu Nr. 1292: 强嘴 wird *chiang⁴* (nicht *ch'iang³*)-*tsui³* gesprochen.

Zu Nr. 3715: 心腹話 wird *hsin¹-fu⁴* (nicht *fu²*) *hua⁴* gesprochen. Giles kennt bezüglich 腹 nur den zweiten Ton, Goodrich nur den vierten. Mateer gibt den zweiten und vierten Ton an, für die angegebene Phrase aber den zweiten Ton.

跌 wird *tsai¹* gesprochen in der Verbindung 跌壞了胳膊 *tsai¹-huai⁴-la¹ knop¹*. Goodrich führt diese Aussprache ausdrücklich als 俗 an. Stent kennt sie überhaupt nicht.

Zu Nr. 210: 搽 wird in der Bedeutung ‚Schminke auftragen' *t'sa¹* gesprochen, z. B. 把殺搽在臉上.

Wenn Mateer (Course of Mandarin Lessons, pag. 80) bezüglich 烙鐵 bemerkt: ‚The second character changes its sound ... in Peking to *t'ie⁴*', so ist diese Bemerkung eigentlich irreführend. Da nämlich in der erwähnten Phrase der Wortakzent auf *lao⁴* ruht, verliert der zweite Charakter eo ipso seinen ihm sonst eigentümlichen Ton. Durch den Wortakzent hervorgerufene Tonänderungen kommen in weitaus den meisten Kompositis vor und sind nur eine lautphysiologisch bedingte Zwangserscheinung. Sie haben nichts zu tun mit den wirklichen Tonänderungen, wie in 法子 *fa³-tsŭ* und 法國 *fa⁴-kuo*.

Sprachliches und Sachliches zu ⲉⲗⲕⲱ ‚Frucht der Sykomore'.

Eine etymologisch-archäologisch-botanische Untersuchung.

Von

Ludwig Keimer, Haselünne.

ⲉⲗⲕⲱ (S[1] B[2])
ⲉⲗⲕⲟⲩ (B[3])
ⲗⲕⲟⲩ (A[4])
ⲉⲗⲕⲟ (S[5] B[6])
} masc.

bezeichnet die Frucht der Sykomore (Ficus Sycomorus L.).[7] Das

[1] Joh. Aloysius Mingarellius, Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae. Fasc. I, Bononiae MDCCLXXXV, Fragm. IV, Pag. III (= Pag. CXIII bei Mingarelli) = Amélineau, Œuvres de Schenoudi (Paris 1907 ff.) Bd. I, S. 342 = Joh. Leipoldt adjuvante W. E. Crum. CSCO 42, S. 48.

[2] Amos 7, 14 nach Brit. Mus. Or. 1314, fol. 45 r°—v° (transcr. Burmester). Nach gütiger Mitteilung von E. Dévaud, dessen koptische Ausgabe der kleinen Propheten bald zu erwarten ist. Ebenso bereits Tattam, Prophet. min. p. 82.

[3] Scala magna, cap. 16 (Cod. Vat. 71, fol. 100 v°, linke Col.), bei A. Kircher, Lingua aegyptiaca usw. S. 263.

[4] Amos 7, 14 nach Wessely, Duodecim prophetarum minorum Achmimicae codex Rainerianus = Studien zur Paläographie und Papyruskunde, XVI, 93. = W. Till, Die Achmim. Version der 12 kleinen Propheten, Kopenhagen 1927, S. 39.

[5] E. Chassinat, Un papyrus médical copte (Mémoires ... de l'Inst. franç. d'archéol. orient. Tome XXXII), 1921, p. 233, 295, 315.

[6] Scala magna, cap. 16 (Cod. Vat. 71, fol. 81 r°, rechte Col.), bei Kircher, op. cit. S. 178; ebenso Scala magna des *Schams-ar-ridsah*, edit. V. Loret, p. 9, no. 83 (Annales du Service des Antiquités, t. I, 1899).

[7] Man darf ⲉⲗⲕⲱ nur mit Sykomore, bezw. Sykomorenfrucht, arabisch جميز übersetzen. Wenn die Übersetzungen in den koptischen Wörterbüchern variieren, so beruht das darauf, daß die griechisch-römischen Klassiker einerseits für Ficus Sycomorus L. mehrere Namen haben (cf. Theophr., h. pl. IV, 2, 1 f. συκάμινος und Αἰγύπτιον σῦκον. Strabon XVII c. 823 ἡ συκάμινος ἡ ἐκφέρουσα τὸν λεγόμενον καρπὸν συκόμορον· σύκῳ γὰρ ἔοικεν. Diodor. Sic. I, 34 τῶν δὲ συκαμίνων αἱ μὲν τὸν τῶν μόρων

entsprechende hieroglyphische Wort ist *nkw·t*, *nkw*, *nkʿw·t*,[1] indem das hieroglyphische *n* im Koptischen zu *l* geworden ist.[2] Dieser Übergang von *n* in *l* hat sich schon im Demotischen vollzogen, wie aus der Form *lkʿꜣ·t* hervorgeht.[3] Für den Wechsel des -ω, -ογ (in ϵλκω, ϵλκογ, λκογ) zu -ο (in ϵλκο) vergleiche man die hieroglyphischen Formen des Wortes:

nkw·t [Hieroglyphen] (Schiffbrüchiger 49) = *enkô[wet]* (*l* über *n*) ϵλκω, ϵλκογ, λκογ

ebenso *nkw* [Hieroglyphen (?)] (Turin. Liebeslieder II, 3) = *enkô[we]* (*l* über *n*) ϵλκω, ϵλκογ, λκογ

dagegen *nkʿw·t* [Hieroglyphen] (med. Pap.) = *enkô[ʿwet]* (*l* über *n*) ϵλκο.

καρπὸν φέρουσιν (= Morus nigra), αἱ δὲ τὸν τοῖς σύκοις ἐμφερῆ (= Ficus Sykomorus). Athenaeus, Deipn. II, 51 b und c συκάμινα = μόρα (= Morus nigra), ἡ Αἰγυπτία συκῆ = συκόμορα = ἡ Αἰγυπτία συκάμινος (= Ficus Sycomorus). Plinius, n. h. XIII, 14 Ficus Aegyptia. Dioscurides, de mat. med. I, 127 (ed. Wellmann) συκόμορον· ἔνιοι δὲ καὶ τοῦτο συκάμινον καλοῦσι. Amos 7, 14 Sept. συκάμινα, Vulg. sycomoros; zu Amos 7, 14 vgl. Peyron, Lex. ling. copt. p. 34, Tattam, Lex. aeg.-lat. p. 80) und daß sie andererseits diese Namen für mehrere ähnliche, verwandte Bäume gebrauchten. Aus Amos 7, 14 geht aber mit Sicherheit hervor (s. unten), daß mit dem dort genannten Baumnamen (kopt. ϵλκω) nur die Sykomore gemeint sein kann. Die Übersetzung ‚Maulbeere', ‚Maulbeerbaum' (= Morus nigra) (Spiegelberg, Mythus vom Sonnenauge Nr. 484, Koptisches Handwörterbuch, S. 24, 49, Spiegelberg zitiert statt Amos 7, 14 Hosea 7, 14) ist daher abzulehnen; richtig wäre dagegen ‚Maulbeerfeige'; mit diesem Namen will man einen dem Maulbeerbaum (Morus) ähnlichen Feigenbaum bezeichnen, d. i. die Sykomore, Ficus Sycomorus L., vgl. die oben erwähnten Klassikerstellen.

[1] Keimer, Archiv f. Gesch. d. Mathem., der Naturw. u. d. Technik, 10. Bd., 1.—2. Heft, Neue Folge I, Juli 1927, S. 93. — Herr Dévaud schrieb mir unter dem 25. Juni 1927: „Je suis bien aise que vous avez établi l'identification de ϵλκω avec l'ég. *nkʿw·t*. J'avais ce rapprochement sur la fiche de ϵλκω dans mon fichier des „Étymologies coptes"." — Für äg. ⊿ *k* = κ im Koptischen vgl. Sethe, Verbum I, S. 168, XIX, besonders aber A. Mallon, Grammaire copte[2] (1907), p. 17, 18.

[2] Dafür vgl. Sethe, Verbum I, S. 134, § 229 und derselbe, Der Ursprung des Alphabets (Aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1916, Heft 2), S. 153, 154.

[3] Spiegelberg, Mythus vom Sonnenauge, Nr. 484. Griffith-Thompson, Demot. mag. Pap. III, p. 13, Nr. 114. Dem demotischen *lkʿꜣ·t* entspräche genau *nkʿ-*

Der in den medizinischen Papyris in der Regel allein gebrauchte Ausdruck *nkʿw·t* findet sich in Verbindung mit *nh·t* (Sykomore) Ebers 43, 16: ; Berl. med. Pap. 3038, 7, 5: (sic). Pap. Turin, Liebeslied der Sykomore (II, Zeile 3) ist von (?)[1] und der Sykomore die Rede.[2] Der Baum erzeugt mehrmals während des Jahres Früchte,[3] die sich in verschiedenem Reifestadium auf demselben Baum befinden.[4] Da die Sykomorenfrüchte in Ägypten heute noch besondere Namen führen,[5] so ist es erklärlich, daß dasselbe im Altertum auch der Fall war. Mithin sind *kȝj* und *nkw* (?) im Turiner Liebeslied der Sykomore Namen für zwei hinsichtlich ihrer Reife

, das aber nicht vorkommt. *nkʿ·t* wäre die Form des Singulars, wenn man *nkʿw·t* als Plural auffaßt. Diese Frage, ob das *w* in *nkʿw·t* usw. pluralisch oder radikal ist, vermag ich nicht zu entscheiden, mir scheint aber das letztere (radikal) wahrscheinlicher zu sein (vgl. unten S. 298, Anm. 1). In beiden Fällen ergibt jedenfalls ägyptisches *nkʿw·t* koptisches ϭⲁⲕⲟ usw. (s. oben).

[1] Maspero, Études égyptiennes I, p. 226, hat fälschlich transkribiert.

[2] Der uns interessierende Text lautet wie folgt: (?) ‚Er (= der Sykomorenbaum, *nh·t*) ist beladen mit *kȝj* und mit *nkw*, die röter sind als (die rote Art des) Jaspis.'

[3] Aus der großen Literatur erwähne ich nur: Theophr., h. pl. IV, 2, 1 f., Dioscurides, de mat. med. I, 127 (ed. Wellmann), Plinius, n. h. XIII, 14.

[4] Theophr. loc. cit. ἔχει δὲ ἅμα καὶ τὸν ἔνον καὶ τὸν νέον καρπόν· Plinius loc. cit. prioremque expellit in maturum, d. h. die nachwachsenden Früchte stoßen nach Plinius die früheren, noch in unreifem Stadium befindlichen ab (vgl. Löw, Flora der Juden I, 1 (1926), S. 279). Die große Zahl von Belegen, die ich aus der alten und neuen Literatur gesammelt habe, beweist jedenfalls, daß ein ständiges Nachwachsen der Früchte des immer beblätterten Sykomorenbaumes stattfindet.

[5] Vgl. E. Sickenberger, Contributions à la flore d'Égypte. Mémoires présentés à l'Institut égyptien. Tome IV, Fasc. II, No. 987. Die Ausführungen von Sickenberger, die sowohl auf eigenen sehr sorgfältigen Studien als auch auf den langjährigen Beobachtungen seines Freundes G. Schweinfurth beruhen (G. Schweinfurth mündlich), sind höchst wichtig. Besonders vgl.: ‚Ces fruits sont différents de qualité et portent des noms différents, quoiqu'ils soient le produit du même individu.'

verschieden benannte Sykomorenfrüchte. Von Interesse ist nun, daß die beiden Bezeichnungen auch bereits im mittleren Reich, nämlich in der Erzählung vom Schiffbrüchigen (49), zusammen genannt werden (*k3w* und *nḳ‘w·t*). Glücklicherweise können wir die Bedeutung der beiden Ausdrücke genauer bestimmen. *nḳ‘w·t* (*nt nh·t*) sind die ausgereiften Sykomorenfeigen. Die Früchte von Ficus Sycomorus können nur völlig reifen und süß werden, wenn man die in ihnen nistenden Insekten[1] durch Anschneiden, Anritzen, Anstechen jeder einzelnen Frucht, bezw. durch die hierdurch bewirkte Luftzufuhr absterben[2] läßt. Von dieser Prozedur, die an den auf dem Baume sitzenden Feigen wenige Tage vor ihrer Reife vorgenommen wird,[3] ist bei Amos 7, 14[4] die Rede. Für die in den Sykomorenfrüchten (ⲉⲗⲕⲱ)

[1] In meinem Buch über die Sykomore und die echte Feige im alten Ägypten werde ich das noch unveröffentlichte Material Schweinfurths über dieses Insekt publizieren. Schweinfurth zeichnete und studierte es besonders im Jahre 1889 in Jemen (mit Nordabessinien dem Heimatland der Sykomore).

[2] Vgl. hierfür z. B. Sickenberger loc. cit. — Dieses Anschneiden hat nichts mit der ‚Kaprifikation‘ der gewöhnlichen Feige (Ficus carica) zu tun, ein Vorgang, der übrigens auch für Ficus carica im alten Ägypten nicht bezeugt ist. Deshalb sind die Übersetzungen des Wortes ⲉⲗⲕⲱ durch ‚caprificus‘ in den Wörterbüchern von Kircher, Peyron, Tattam usw. unbedingt falsch.

[3] Kopt. ⲛⲟⲩⲕⲉⲣ aus נקר, letzteres wird mit Vorliebe vom Picken der Vögel gebraucht, demot. *nḳr* (Spiegelberg, Kopt. H. W. B. S. 76; der Hinweis auf Hosea 7, 14 anstatt auf Amos 7, 14 ist irrig, vgl. auch oben S. 289, Anm. 7 zu S. 288). Amos 7, 14 בּוֹלֵס שִׁקְמִים (בולס ἅπαξ λεγόμενον), Septuag. κνίζων συκάμινα, Vulg. vellicans sycomoros, arabisch nach den Scalae und auch sonst ختان الجمّيز (Loret, Scala magna etc. [s. o.], p. 9, No. 84). Bei den Klassikern findet sich, analog Septuag. Amos 7, 14, κνίσαντες (Athenaeus III, 51 b), ἐπικνισθέντα (Theophr., h. pl. IV, 2, 1 f.), ebenso Dioscurides I, 127 (ed. Wellmann). Plinius, n. h. XIII, 14 gebraucht den Ausdruck *scalpere*. Für das Syrische vgl. J. Löw, Flora der Juden I, 1 (1926), S. 280. — Athenaeus II, 51 b ἅπερ (= συκάμινα) οἱ ἐπιχώριοι ἐπὶ βραχὺ κνίσαντες σιδηρίῳ ἐῶσιν ἐπὶ τοῦ φυτοῦ. Plinius, n. h. XIII, 14 sagt, daß die Früchte am vierten Tage nach dieser Prozedur gepflückt werden. Ähnlich andere alte und neue Autoren.

[4] Man vergleiche die zahlreichen Bibelkommentare zu dieser Stelle, die sie allerdings nur zum geringen Teil richtig verstanden haben. Besonders vgl. G. Henslow, Nature, 1892, Vol. 47, p. 102 und Journ. of Roy. Hortic. Soc., 1902, Vol. XXVII, p. 128—131; Löw, Flora der Juden I, 1 (1926), S. 275; Keimer, in ‚Biblica‘ Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico Vol. 8, Fasc. 4. p. 441—444 (1927).

nistenden Insekten ist ein von Mingarelli[1] veröffentlichter koptischer Text von höchstem Interesse. Hier eifert Schenute, der große koptische Heilige, gegen diejenigen, welche aus Menschenfurcht und mit Verstellung zur Kirche kommen, und vergleicht sie mit den in den Sykomorenfrüchten wohnenden Tieren; denn sie glauben, obwohl sie im Innern der Sykomorenfeigen eingeschlossen sind, bereits im Lichte zu wohnen. Unwillkürlich drängte sich mir beim Lesen dieser Stelle Platons berühmtes Gleichnis von der Höhle auf.[2] Der für uns in Betracht kommende, sprachlich nicht ganz leichte Abschnitt lautet:

ⲘⲈϢⲀⲔ ⲚⲈⲒⲌⲰⲞⲚ
ϢⲎⲘ ⲈⲦⲘ̄ⲘⲀⲨ
ⲈⲦϨⲚ̄ⲚⲈⲖⲔⲰ̄
ⲈϢⲀⲨϢⲰϢ
ⲘⲚ̄ⲠⲦⲎⲨ ϨⲘ̄
ⲠⲦⲢⲈⲨⲠⲰϢ
Ⲙ̄ⲠⲈⲖⲔⲰ̄
ⲚⲈⲨⲘⲈⲈⲨⲈ ⲄⲀⲢ
ⲠⲈ Ⲙ̄ⲠⲀⲦⲞⲨⲈⲒ
ⲈⲂⲞⲖ ⲈⲠⲞⲨⲞⲈⲒⲚ
ϪⲈⲚⲈⲨϢⲞⲞⲠ ϨⲚ̄
ϨⲈⲚⲦⲀⲘⲒⲞⲚ ⲈⲨ
ⲘⲈϨ Ⲛ̄ⲞⲨⲞⲈⲒⲚ

‚. . .[3] diese kleinen Tiere, jene, die in den Sykomorenfeigen[4] sind, die vom Winde zerstreut werden,[5] sobald die Sykomorenfeigen durchbohrt werden (d. h. sie fliegen davon, sobald sie aus ihnen herauskommen). Denn sie glaubten, bis (ehe) sie an das Licht herausgekommen waren, schon in Kammern voll von Licht gewesen zu sein.'

---

[1] Aegypt. codic. rel. . . . p. CXIII = Amélineau, Œuvres de Schenoudi (Paris 1907 ff.) Bd. I, S. 342 = Joh. Leipoldt adj. W. E. Crum, CSCO 42, S. 48.

[2] Platon, Res publ. VIII, 514 A ff.

[3] ⲘⲈϢⲀⲔ heißt eigentlich ‚vielleicht' (Spiegelberg, K. H. W. B. S. 69), was hier nicht recht verständlich ist. Herr Crum, dem ich meine Übersetzung vorgelegt habe, teilte mir Folgendes mit: ‚ⲘⲈϢⲀⲔ käme hier irgendeiner einleitenden Partikel gleich, also: „Und nun gar", resp. „Und etwa". Griechisch entspricht es öfters auch ἄρα, oder πάντως, oder τάχα, also halb fragend. Ferner ließe sich das folgende ⲄⲀⲢ unübersetzt übergehen, also etwa: „Und nun diese (bezw. jene) kleinen . . ., sie glaubten . . ." ⲘⲈϢⲀⲔ ist ja überhaupt ein unbequemes Wort.'

[4] Mingarelli loc. cit. übersetzt ⲈⲖⲔⲰ durch cortex, folliculum, putamen. Diese nicht zutreffende Übersetzung ist, wie wir gleich sehen werden, letzthin noch von Chassinat übernommen worden (ⲈⲖⲔⲰ = écorce).

[5] ϢⲰϢ ⲘⲚ̄ ⲠⲦⲎⲨ heißt öfters ‚in den Wind zerstreuen', z. B. Sirach V, 9 (Mitteilung von Herrn Crum).

nkw [hieroglyphs] ist im Turiner Liebeslied der Sykomore mit einem Messer [hieroglyph] determiniert, dessen Bedeutung jetzt, wo wir wissen, daß man jede Sykomorenfrucht anschneiden oder anritzen muß, völlig klar wird. Denselben Sinn hat ganz gewiß auch das [hieroglyph] in der Schreibung [hieroglyphs]. Gewöhnlich faßt man [hieroglyph] als menschlichen Finger auf (zuletzt Gardiner, Egyptian Grammar, 1927, p. 447, D 51), und das mag für die Fälle, in denen [hieroglyph] in Hieroglyphenschrift vorkommt, auch richtig sein. Nun findet sich aber das Wort [hieroglyphs] nur in hieratischen Texten, in denen der ‚Finger‘ [hieroglyph] etwa die Form [hieratic sign] hat. Letzteres Zeichen gibt jedoch im Hieratischen nicht nur das hieroglyphische [hieroglyph] wieder, sondern wird auch für die Hieroglyphe [hieroglyph] oder deutlicher [hieroglyph], [hieroglyph] gebraucht, Hieroglyphen, die ohne Frage eine Raubvogelkralle darstellen.[1] Ändert man nun das [hieroglyph] in dem Worte *nkʿw·t* zu [hieroglyph], so entspricht die Raubvogelkralle [hieroglyph] in [hieroglyphs] dem Messer [hieroglyph] in [hieroglyphs] (Pap. Turin), und es ergibt sich im einzelnen für [hieroglyphs] die Bedeutung angeritzte, für [hieroglyphs] die Bedeutung angeschnittene Sykomorenfrüchte. Die Messer, die heute noch in Ägypten zum Anschneiden der Sykomorenfrüchte gebraucht werden, hat Henslow besprochen und abgebildet,[2] ich selbst habe sie leider nicht gesehen. Nach Theophrast (h. pl. IV, 2) geschah das Anritzen der Sykomorenfeigen vermittels eiserner Nägel: ἔχοντες ὄνυχας σιδηροῦς ἐπικνίζουσιν. Danach Plinius, n. h. XIII, 14 ferreis unguibus. Dioscurides, de mat. med. I, 127 (ed. Wellmann): ὄνυχι ἢ σιδήρῳ. Demnach ist hier [hieroglyph] ‚Kralle‘ (als Determinativ in [hieroglyphs]) = ὄνυξ σιδηροῦς (Theophrast, Dioscurides) = unguis (Plinius) und [hieroglyph] ‚Messer‘ (als Determinativ in [hieroglyphs]) = σίδηρος (Dioscurides). Gardiners ‚obscure

---

[1] Vgl. Erman-Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, 1. Lieferung (1925), S. 188 *ʿn·t* [hieroglyphs] Nagel, Kralle (vgl. auch H. P. Blok, De beide Volksverhalen van Papyrus Harris 500 verso, 1925, p. 42), und S. 19 *ɜhʿ* [hieroglyphs] kratzen.

[2] Nature, 1892, Vol. 47, p. 102 und Journ. of Roy. Soc., 1902, Vol. XXVII, p. 128—131.

reasons‘ (Egyptian Grammar, p. 447, D 51) für die Schreibung von *nḳ῾w·t* mit , oder besser, wie wir sahen, mit , existieren also nicht mehr.

In dem Sykomorenliedchen des Turiner Papyrus nennt der Dichter die *nḳw*-Früchte ‚röter als Jaspis‘: die ausgereiften Sykomorenfeigen haben in der Tat eine rote Farbe.[1]

Schwierigkeiten macht anscheinend das ⲈⲖⲔⲞ Ⲛ̄ⲚⲀⲘ des von E. Chassinat mustergültig herausgegebenen koptischen medizinischen Papyrus.[2] Chassinat übersetzt p. 234, 295, 315 ⲈⲖⲔⲞ Ⲛ̄ⲚⲀⲘ, ⲈⲖⲔⲞ ⲚⲚⲞⲘ durch ‚écorce de tamaris‘. Obwohl Chassinat nicht die Gründe angibt, die ihn zu der Übertragung des Wortes ⲈⲖⲔⲰ

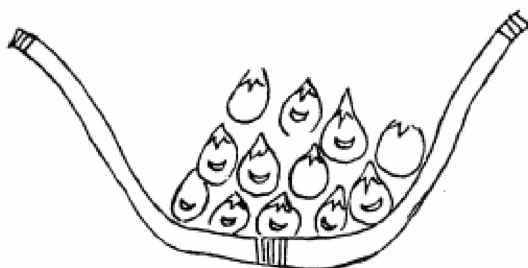


Abb. 1. Angeschnittene Sykomorenfrüchte in einem Korb. Dēr el-Bahari, XVIII. Dyn.

durch ‚écorce‘ veranlaßten, so können wir dennoch nachweisen, daß diese unhaltbare Übersetzung auf Mingarelli zurückgeht. Mingarelli war das Wort nur aus dem Text bekannt, den wir aus seinen ‚Aegyptiorum codicum reliquiae‘, p. CXIII kennen und danach oben (S. 292) wieder abgedruckt haben. Im einzelnen äußert sich Mingarelli (p. CXIV) wie folgt: ‚Ⲛ̄ⲈⲖⲔⲰ] Hoc quoque nomen molestiam diutius

[1] E. Sickenberger, Contributions à la flore d'Égypte. Mémoires présentés à l'Institut égyptien. Tome IV, Fasc. II, No. 987. Sickenberger sagt von den Sykomorenfrüchten des Frühlings (Mai—Juni): ‚On les ouvre — encore sur l'arbre — par une incision avec un petit instrument fait exprès, pour faire sortir les sycophages. Ces fruits sont petits, rouges et très doux.‘ (Das ‚rouges‘ ist von mir gesperrt. L. K.) — ‚Röter als Jaspis‘ bezieht sich nur auf die *nḳw*-Früchte, nicht auf die vorher genannten *kꜣj*. Über die *kꜣj*-Feigen vgl. unten S. 298f.

[2] Mémoires ... de l'Inst. franç. d'archéol. orient. Tome XXXII (1921).

attulit, et affert adhuc: nusquam enim alibi reperi. Post perpensam tamen totius periodi sententiam, „corticem, folliculum, putamen" denotare visa est, quo insecta inclusa manent . . .'[1] Man sieht, daß es sich nur um eine Vermutung handelt! Übersetzen wir also auch hier wie bisher ϵⲖⲔⲰ zunächst einmal durch Sykomorenfrüchte! Da



Abb. 2. Sykomore mit Baumgöttin darin. Die Früchte sind angeritzt. Dēr el-Medineh, Grab des Paneb (Nr. 211), XIX. Dyn.

ⲚⲀⲘ die koptische Bezeichnung für Tamariske ist, so ergäbe sich ‚Sykomorenfeigen der Tamariske'. Das ist sinnlos. Was gemeint ist, wird aber völlig klar, wenn man weiß, daß heute noch alle Orientalen unter Tamariskenfrüchten die durch ein Insekt, eine

[1] Peyron, Lexicon linguae copticae, p. 34: ‚Ming[arellius] 113 qui perperam vertebat Cortex.'

Gallwespe, hervorgerufenen Tamarisken**gallen** verstehen.[1] Aus der großen mir hierfür zur Verfügung stehenden Literatur verweise ich nur auf Ibn el-Beïthar (ed. Leclerc), Nr. 17, p. 27, Note 1 ‚Dans cet article on a confondu les graines de tamarisc avec ses galles'.[2] Da, wie oben erwähnt, die Sykomorenfrüchte voll von Insekten sind, gab man den vermeintlichen Tamariskenfrüchten = Tamariskengallen, die durch Insektenstiche hervorgerufen werden und in denen ein Insekt lebt, den gleichen Namen, wie den Sykomorenfrüchten. Weiter muß darauf hingewiesen werden, daß die Sykomorenfeige im alten Ägypten wohl die Laubbaum-Frucht par excellence war und ihr Name deswegen auch zur Bezeichnung anderer Früchte von Laubbäumen (hier für die ‚Gallen' der Tamariske) gebraucht wurde, ebenso wie der Sykomorenbaum (*nh·t*) als der Laubbaum-Typus im allgemeinen galt, was aus den Zusammensetzungen *nh·t nt d3b*, *nh·t nt išd*, *nh·t ʿntjw*, *nh·t śntr* deutlich hervorgeht. ϵⲗⲕⲟ ⲛ̄ⲛⲁⲙ bedeutet infolgedessen Tamariskengallen (= nach orientalischem Sprachgebrauch Tamariskenfrüchte).

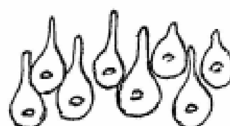


Abb. 3. Angeritzte Sykomorenfrüchte. Tempel von Abydos, Ramses II.

Alles in allem besteht kein Zweifel mehr an der Richtigkeit der sprachlich und sachlich voll begründeten Gleichung:

ϵⲗⲕⲱ, ϵⲗⲕⲟⲩ, ⲗⲕⲟⲩ, ϵⲗⲕⲟ = durch Anritzen, Anstechen, Anschneiden künstlich zur Reife gebrachte Sykomorenfeigen.

Die angeschnittenen oder angeritzten Früchte sind sehr häufig auf den Denkmälern zu sehen. Im einzelnen werde ich auf diese

[1] Keimer, Gartenpflanzen I, S. 57 und 110, Nr. 18 und 19. Für die Tamarisken**gallen** gibt es in der arabischen Sprache eine ganze Anzahl von Namen. Hier sei nur erwähnt حب اثل *ḥabb atl*, d. h. Tamariskenfrucht, dem entspricht *pr·t isr* z. B. Pap. Ebers 24, 9.

[2] Prosperi Alpini, De plantis Aegypti liber. Venetiis 1592, Cap. IX, p. 13 verso hält auch die Tamariskengallen für ihre Früchte, aber er vergleicht diese vermeintlichen Früchte mit ‚gallis', d. h. wohl den bekannten Gallen der Eichenblätter.

interessanten Darstellungen, ebenso wie auf alle übrigen zum Teil sehr verschiedenen Abbildungen von Sykomorenfeigen in meinem Buch über Ficus Sycomorus im alten Ägypten zu sprechen kommen.[1] Die übliche Form ist (angeschnitten)[2] oder (angestochen),[3] wie aus unseren Abbildungen 1,[4] 2,[5] 3[6] hervorgeht.

Die nicht angeschnittenen oder angeritzten Sykomorenfrüchte vertrocknen und sind kaum genießbar.[7] Ihr oder ein ägyptischer

[1] Vorläufig vgl. Keimer, Archiv f. Gesch. d. Mathem., der Naturw. u. d. Technik, 10. Bd., 1.—2. Heft, Neue Folge I, Juli 1927, S. 91, 92. Derselbe, Journal of the Society of Oriental Research Vol. IX (Oktober 1927) p. 261 und derselbe, ‚Biblica‘ Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico Vol. 8, Fasc. 4, p. 441—444 (1927).

[2] Beispiele: Naville, The Temple of Deir el bahari. Part I, Pl. XV und derselbe, Papyrus funéraires de la XXI[e] dyn. Le Pap. hiér. de Kamara et le Pap. hiér. de Nesikhonsu au Musée du Caire, Pl. I. Scheil, Le tombeau d'Apoui. Mém. Miss. Franç. V. Taf. hinter S. 612. — Man vergleiche, was Henslow (s. oben) über diese heute noch in Ägypten zum Anschneiden der Sykomorenfrüchte gebrauchten Instrumente sagt. Ferner vgl. Alexand. Hortic. Soc. 1910, No. 5, p. 8. Aus der Form der von Henslow abgebildeten Instrumente geht hervor, daß sie auf der Oberfläche der Frucht einen mondsichelförmigen Einschnitt zurücklassen mußten, wie das den Darstellungen auf den Denkmälern genau entspricht.

[3] Beispiele: Wreszinski, Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte I, Taf. 256; A. Kamal, Tables d'offrandes (Catal. du Musée du Caire), Pl. XII, No. 23026; Firth and Gunn, Excavations at Saqqarah. Teti Pyramid Cemeteries (Service des Antiquités de l'Égypte), Vol. II, Plates. Pl. 21 B .

[4] Nach Naville, The Temple of Deir el bahari. Part I, Pl. XV.

[5] Skizze des Verfassers nach einer mir gütigst von Herrn B. Bruyère zur Verfügung gestellten Photographie. Herr Bruyère schrieb hinzu: ‚Deir el Médineh Tomb N° 211 de Paneb XIX[me] dyn. caveau. Paroi Sud. Angle Sud-Est.‘

[6] Nach einer in meinem Besitz befindlichen Kreidezeichnung G. Schweinfurths (April 1882). Opfermatte mit verschiedenen Früchten, mit Enten, Nymphäen und Broten. Tempel von Abydos, Ramses II. — Abb. 3 zeigt nur die Sykomorenfeigen.

[7] Aus der Fülle der Literatur zitiere ich: Yahuda bei Goldmann, La figue en Palestine à l'époque de la Mišna p. 45 ‚La figue du sycomore est incisée pour pouvoir mûrir, autrement elle se dessèche ou se flétrit‘. Abd-Allatif, trad. S. de Sacy (Paris 1810) p. 19: ‚C'est cette opération qui donne aux fruits une saveur sucrée‘. Sickenberger loc. cit. sagt von den nicht angeschnittenen Sykomorenfeigen: ‚Ils sont jaunes, rougeâtres . . . très peu sucrés . . . Ils sont pleins d'insectes.‘ Aus dem ‚jaunes, rougeâtres‘ geht hervor, daß das ‚röter als Jaspis‘ im Turiner Liebeslied der Sykomore (s. oben) sich nur auf die intensiv roten, d. h. angeschnittenen, reifen Feigen (nḳw) beziehen kann, nicht dagegen auf die vertrockneten gelben und gelbrötlichen Früchte

Name ist *kꜣw* oder *kꜣj*[1] (s. oben). Daß die *kꜣw* oder *kꜣj* trocken waren, wissen wir aus Ebers 20, 10—11 *kꜣw šww n(jw) nḥ·t* ,trockene *kꜣw* des Sykomorenbaumes'. Für ihren schlechten Geschmack oder ähnlich vergleiche Berliner medizinische Papyrus, Nr. 3038, XIII, 4—5 (sic) ,er hat einen belegten (?)[2] Geschmack wie ein Mann, der *kꜣj* von Sykomoren gegessen hat' und ähnlich Ebers 102, 2 ,wenn sein Herz *gp*[2] ist wie

---

(vermutlich *kꜣj*). G. Schweinfurth (brieflich, 11. Juli 1924): ,Die Einschnitte geschehen, um die Insekten nicht zur Entwicklung gelangen oder die bereits entwickelten absterben zu lassen, unter welcher Bedingung die Früchte erst völlig reifen und genießbar werden.'

[1] Da im Turiner Liebeslied und im Berl. med. Pap. 3038 die Form belegt ist (s. oben), so scheint das *w* in (Schiffbrüchiger) und (Ebers) nicht pluralisch, sondern radikal zu sein; vgl. das, was oben S. 290, Anm. 3 zu S. 289 gesagt wurde. *kꜣw*, *kꜣj* also wohl dreiradikalig. Dieses Wort hat natürlich nichts zu tun mit *kꜣꜣ*, *kꜣw*, jedoch scheint das nur einmal vorkommende (Ebers 22, 1) ,*kꜣꜣ* der Sykomore (und zwar) trockene (*kꜣꜣ*)' ebenfalls eine Bezeichnung für unreife, nicht angeschnittene und vertrocknete Sykomorenfrüchte zu sein. Den Unterschied in der Bedeutung von und kennen wir nicht. Erwähnt sei hier aber, daß man auch heute mehrere nach der Jahreszeit, in der sie wachsen, unterschiedene Arten von Sykomorenfrüchten minderer Qualität (d. h. nicht angeschnittene und vertrocknete) kennt und für sie besondere arabische Namen hat, vgl. Sickenberger, loc. cit. Die Frage nach dem Sinn des häufigen , (ohne *nḥ·t*), die ohnehin schon schwierig ist, wird dadurch noch besonders kompliziert, daß sich bisweilen auch *ḳꜣw* zu lesen scheint; vgl. Ebers 87, 5 mit Hearst 10, 15, Gardiner, Egyptian Grammar (1927), p. 448.

[2] Wreszinski, Medizin der alten Ägypter. Pap. Berl. Nr. 3038, S. 85. — *ꜣgꜣp* , *gp* Verbum (vom Herzen). Die genaue Bedeutung

(das Herz) eines Mannes, der Sykomorenfrüchte (*kꜣw* der Sykomore) gegessen hat, so ist sein Herz traurig (?) (eigentlich: bekleidet, bedeckt, verhüllt), wie (das Herz) eines Mannes, der Sykomorenfrüchte (*kꜣw* der Sykomore) gegessen hat.'

Zusammenfassend können wir also sagen, daß *nḳw·t, nḳw nḳꜥw·t* und *kꜣw, kꜣj* zwei Namen für Sykomorenfrüchte sind. Ihre genaue Bedeutung haben wir im vorhergehenden festgestellt. Bisher hatte man keinen der Ausdrücke völlig verstanden: Maspero übersetzt z. B. (Liebeslieder, Turin) mit ‚de baies et de graines',[1] Ausdrücke, die für die am Baume sitzenden Sykomorenfrüchte nicht bezeichnend sind, Müller[2] hat die Stelle falsch gelesen und schlägt ‚Überfluß (an) Obst' als Übersetzung vor, Erman endlich verwischt die Feinheit der Unterscheidung zwischen und , wenn er beides durch ‚*nekau*-Früchte'[3] wiedergibt.

Das *nḳꜥw·t* der medizinischen Papyri übertrug man bislang durch ‚Pulver', ‚Mehl'.[4] Diese Übersetzung ist abzulehnen; denn erstens sahen wir, daß *nḳꜥw·t* bisweilen in Verbindung mit *nh·t* ‚Sykomore' vorkommt und dort nur den Sinn ‚Früchte' haben kann, zweitens besteht kein Zweifel darüber, daß es sich bei *nḳꜥwt* (Schiffbrüchiger), *nḳw* (Turin. Liebeslieder; nur die Bedeutung ‚Früchte' ist möglich), *nḳꜥw·t* (medizin. Pap.) um dasselbe Wort handelt, und drittens stellten wir fest, daß sich *nḳw·t* , *nḳw* , *nḳꜥw·t* koptisch als ϵⲗⲕⲱ, ϵⲗⲕⲟⲩ, ⲗⲕⲟⲩ, ϵⲗⲕⲟ erhalten haben, dessen genaue Bedeutung durch Amos 7, 14 und den von Mingarelli veröffentlichten Text über jeden Zweifel erhoben wird.

---

ist noch nicht bekannt; vgl. Erman-Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, 1. Lieferung (1925), S. 22.

[1] Études égyptiennes I, p. 226.

[2] Die Liebespoesie der alten Ägypter (1899), S. 40 und Anm. 1.

[3] Die Literatur der Ägypter (1923), S. 312.

[4] Erman-Grapow, Ägyptisches Handwörterbuch (1921), S. 87; Gardiner, Egyptian Grammar (1927), p. 447 *nḳꜥw·t* ‚powder'.

Exkurs zum Verbum .

Da Erman und Gardiner das Substantiv *nkʿw·t* durch ‚Pulver', ‚Mehl' übersetzen (s. oben), so ist es verständlich, wenn sie dem Verbum *nkʿ* die Bedeutung von ‚zerstoßen' geben, d. h. ‚Pulver', ‚Mehl' erzeugen. Untersuchen wir, ob diese Übersetzung sich aufrechterhalten läßt.

Für den Sinn des Verbums sind folgende Stellen von Wichtigkeit:

a) Totb. Budge, Kap. XXVII = Naville, Kap. XXVII (cf. auch Naville, Totb., 2. Band, ‚Varianten'): (Nav. nach Ca) ‚o ihr die Herzen herausreißende, [o ihr] die Brüste einschneidende ...' Nav. Pb. [1], Pe , Ba (sic), Lepsius, Totb. (sic). Der Sinn von *nkʿ* ist hier ‚spalten', ‚schlitzen', ‚einschneiden'; denn um das Herz[2] herauszureißen, muß die Brust[2] eingeschnitten werden.

b) Totb. Budge, Kap. CLXXV (nach Pap. Ani) Budge, Translation, p. 326/27 ‚May my enemies be given over to destruction and to the shackles of the goddess Serq'. Die Übersetzung ‚destruction' für das vom Verbum *nkʿ* abgeleitete der Skorpiongöttin Selkis ist zu allgemein; bei einem Skorpion denkt man natürlich an seine Bisse oder Stiche.[3] Man würde also besser übersetzen:

---

[1] Ganz deutlich die ursprünglich gewiß eine Vogelkralle darstellende Hieroglyphe . Zuletzt richtig als ‚Vogelkralle' aufgefaßt von H. O. Lange, Der magische Papyrus Harris S. 95 (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selkab. Historisk-filologiske Meddelelser XIV, 2. 1927).

[2] *ib* = Herz, = Brust; vgl. Brugsch, Dict. hiér., p. 933; Legrain, Rec. de Trav., 1893 (XV), note 2, vgl. auch J. Capart, Les palettes en schiste de l'Égypte primitive (1908), p. 13 suiv. (aber nicht ganz zutreffend), besonders aber vgl. Ebers 101, 2.

[3] An anderer Stelle hoffe ich auf die altägyptischen Nachrichten über den Skorpion und seine Stiche (besonders auf die hierfür vorkommenden Namen) eingehen zu können. Vorläufig vgl. man die Literaturangaben bei Wiedemann, Ägypten S. 249.

‚Aussetzen meine Feinde den Stichen des Selkis-Skorpions, nachdem sie gefesselt sind.' Der Sinn von *nkʿ* ist hier also ‚beißen', ‚stechen'.

c) Harris I 59, 8—9 (Mauern des Tempels von Athribis). (8) ‚Ich erneuerte die Mauern seines Tempels' — das Folgende übersetzt Brugsch, Dict. hiér., p. 449 ‚der Bau wurde neu hergestellt, mit Stuck überzogen und geglättet'. Um die Bedeutung von *nkʿ* hier ganz zu verstehen, ist es notwendig, daß wir uns zuvor mit dem Verbum *ḳrʿ* beschäftigen. Hierfür vergleiche man Davies, El Amarna, V (1908), Pl. XXVIII (24). p. 33 wird der für uns in Frage kommende Passus fälschlich durch ‚it (diese Stele) shall not be struck with stones' übersetzt, während es heißen müßte: ‚sie (die Stele) soll nicht mit Stuck, Gips[1] verschmiert, d. h. unleserlich gemacht werden.'[2] Der Satz ist richtig aufgefaßt von Erman-Grapow, Wörterbuch I, S. 40. Abzulehnen ist es dagegen, wenn im neuen Wörterbuch das nur einmal belegte (Wörterbuch, S. 44) von oder ‚Ausdruck für „bauen" o. ä.' (Wörterbuch, S. 2) getrennt wird; denn bei (‚mit Gips) verschmieren' und bei , handelt es sich fraglos um dasselbe Wort. Das ‚o. ä.' (oder ähnlich) des Wörterbuches (*ḳrʿ*, S. 2) läßt sich also genauer präzisieren, indem man , durch ‚verschmieren (einen Bau)' wiedergibt. Meine Behauptung wird durch zwei hieroglyphische Texte gestützt:

---

[1] Erman-Grapow, Handwörterbuch, S. 193 (neuägyptisch) Gips, Stuck.

[2] Vorher war von *iʿj* ‚abwaschen' die Rede; vgl. Erman-Grapow, Wörterbuch, S. 39 *iʿj* (III. inf.) ‚waschen'..., II. etw. abwaschen, fortwaschen (= beseitigen).

α) Harris I 59, 9. Oben zitiert. Von Brugsch (s. oben) ist die Bedeutung von *ỉrʿ* also bereits richtig erkannt. Das Berliner Wörterbuch hat sie nicht übernommen.

β) Harris I 60, 2 Brugsch, Dict. hiér., p. 449, übersetzt: ‚Gebaut (in Ziegelwerk), verkittet, mit Stuck überzogen und die Inschriften eingerissen.' Mag die Übersetzung für *nmʿ* ‚verkittet' auch sehr zweifelhaft[1] sein, daran, daß *ỉrʿ* den Sinn von ‚verschmieren (einen Bau)' hat, ist ein Zweifel kaum möglich. Nachdem das Gebäude verputzt war, wurden die Inschriften eingraviert. Zu *sšw m ḳdw* vgl. *sš-ḳdw·t* Zeichner, Maler.[2]

Kehren wir nach dieser kurzen Abschweifung nochmals zu Harris I 59, 8—9 (s. oben c) zurück. Es bleibt hier nur noch das *nḳʿ* zu erklären. Brugsch glaubte es aus der Beobachtung heraus, daß der Maurer den feuchten Stuck mit einem Glättholz ebnet, durch ‚geglättet'[3] übersetzen zu dürfen. Nachdem wir aber im Verlauf unserer Ausführungen gesehen haben, daß man unter den *nḳw·t-*, *nḳw-*, *nḳʿw·t*-Früchten die angestochenen oder angeschnittenen Sykomorenfeigen zu verstehen hat, und nachdem wir weiter feststellten, daß sich aus Totb., Kap. XXVII und CLXXV für das vom gleichen Stamme abgeleitete Verbum (in) und für das

---

[1] Zu *nmʿ* vergleiche Erman-Lange, Papyrus Lansing (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. X, 3), S. 105 ‚*nmʿ* wird gerade ... vom Verkleiden der Wände mit Stein gebraucht. Harris I, 45, 4; 5, 5'. Also wird man hier übersetzen müssen: ‚gebaut, (mit Steinen) verkleidet' usw. (Die Übersetzung des Pap. Lansing von Blackman und Peet (Journ. Eg. Arch. XI, 1925, S. 284 ff.) war mir nicht zugänglich.)

[2] Vgl. Edith Williams Ware, Egyptian Artist's Signatures (The American Journal of Semitic Languages, Vol. XLIII, No. 3, April 1927), p. 200 ‚*sš-ḳdw·t* „Outline-Draughtsman". It is to Merire in the tomb of Setau at el-Kab (copied bei Spiegelberg, Recueil de travaux, XXIV, 185 ff.) that we are indebted for the information that a *sš-ḳdw·t* was not the equal of a *sš*. The neat, rather literal translation of Gardiner in the Tomb of Amenemhet (p. 37) is the one used in this paper.'

[3] Dict. hiér., p. 449. Danach Piehl, Dict. du Pap. Harris, No. 1, p. 49 ‚polir'.

substantivierte Verbum [hieroglyphs] die Bedeutungen ‚spalten‘, ‚schlitzen‘, ‚einschneiden‘, ‚beißen‘, ‚stechen‘ zu ergeben scheinen, so will die Übersetzung ‚glätten‘ nicht mit unseren bisherigen Ergebnissen übereinstimmen. Was unter dem Verbum *nḳꜥ* mit Bezug auf ein Mauerwerk zu verstehen ist, erhellt aus dem oben bereits zitierten [hieroglyphs] (Harris I 60, 2), das von Brugsch durch ‚die Inschriften eingerissen‘ übersetzt wird. *nḳꜥ* [hieroglyphs] hat in dem Text Harris I 59, 9, von dem wir oben *c* ausgingen, wieder den bekannten Sinn ‚einschneiden‘, ‚einritzen‘, in unserem Sonderfalle etwa die Bedeutung ‚eingravieren‘. Demnach ist Harris I 59, 9 wie folgt zu übersetzen: ‚Gebaut, von neuem aufgeführt, verschmiert und mit Inschriften eingraviert.‘

Mit einem Wort sei in diesem Zusammenhang noch auf das Verbum *ngꜣw* [hieroglyphs] in dem von A. Erman und H. O. Lange mustergültig herausgegebenen Papyrus Lansing[1] hingewiesen. Zu *ngꜣw* (12, 2) sagen Erman-Lange auf S. 105, daß das Wort, ‚das sonst dem *nḳꜥ* „zerstoßen“ entspricht, hier aber eine technische Bedeutung haben müsse.‘ Sie berufen sich dabei auf die von uns oben behandelte Stelle Harris I 59, 9. Leider ist Pap. Lansing 12, 2 zu unklar, als daß man ersehen könnte, was im einzelnen gemeint ist.

Wir sind am Schluß. Wie wir für ϵⲗⲕⲱ, ϵⲗⲕⲟⲩ, ⲗⲕⲟⲩ, ϵⲗⲕⲟ = [hieroglyphs], [hieroglyphs (?)], [hieroglyphs] die Bedeutung angeschnittene, angestochene, angeritzte Sykomorenfrüchte gewonnen haben, so ergibt sich für das von der gleichen Wurzel abgeleitete Verbum [hieroglyphs] und Var. der Sinn ‚spalten‘, ‚schlitzen‘, ‚einschneiden‘, ‚beißen‘, ‚stechen‘ und in übertragener Bedeutung ‚eingravieren‘. Die Übersetzung ‚zerstoßen‘ ist dagegen wohl abzulehnen.

Nicht uninteressant ist schließlich die Feststellung, daß fast die gleiche Aufeinanderfolge der Bedeutungen (enchaînement), die wir für das Verbum *nḳꜥ* und die Substantiva *nḳw·t*, *nḳw* und *nḳꜥw·ꜥ* nachweisen konnten, sich ebenfalls bei dem Wortstamm *ꜣḫꜥ* findet. *ꜣḫꜥ* ‚kratzen‘ hat natürlich eine andere Grundbedeutung wie *nḳt* ‚schneiden‘, ‚ritzen‘, jedoch läßt sich nicht leugnen, daß beiden Stämmen

---

[1] Vgl. S. 302 Anm. 1.

immerhin ein ähnlicher Primärbegriff zugrunde liegen muß.[1] Dafür vergleiche man die nachfolgende Zusammenstellung:

*nk*ᶜ (nach L. Keimer).



I. ritzen, schlitzen, einschneiden (die Brust).

II. Inschriften usw. einritzen, einmeißeln, eingravieren.



(Das Angeritzte, Angestochene, Angeschnittene.)

I. Die angeritzten, angestochenen, angeschnittenen Sykomorenfrüchte. (Das Fleisch der Sykomorenfeigen anritzen usw.; vgl. unter *ꜣhᶜ* die Feinde und ihr Fleisch zerkratzen.)

II. Bisse, Stiche (vom Skorpion) *Totb.*

ꜣhᶜ (nach Erman-Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, 1. Lieferung (1925), S. 19).



I. kratzen (von der Kralle);

. . . .

Die Feinde und ihr Fleisch zerkratzen.

. . . .

III. Inschriften und Bilder einkratzen, einmeißeln.

Auch: (eine Wand) mit Inschriften und Darstellungen versehen.



Kratzstelle, Kratzwunde *Med.*

[1] Für die Aufeinanderfolge der Bedeutungen bei *nk*ᶜ und *ꜣhᶜ* vergleiche man auch das in den griechischen Wörterbüchern unter γράφω Gesagte. Hauptbedeutungen: ritzen, einritzen, eingraben, zeichnen, malen, schreiben.

Notes on certain features in Western Pahāṛī.

By

Georg Morgenstierne, Oslo.

kṣ > *khr*?

Dealing with Churāhī, a dialect belonging to the Chamĕāḷī group of W. Pahāṛī, Sir George Grierson writes (LSI. IX, IV. 822): ‚In Gādī we have come across instances of the occasional insertion of *r*, where it is not expected, and the same occurs in Churāhī. Thus we have *bhrukkhṇā*, hungry; *bhraḍḍ* or *bhēḍḍū*, a sheep; *hāgrē*, *aggar* and *aggē*, before; and *śikhrnā*, to learn. The insertion of the *r* in the last example is especially remarkable.‘

In *hāgrē*, &c. the *r* is ancient, and likewise *bhraḍḍ*, Bhalēsī *ḍhḷēḍḍ* must be derived from Skr. *bheḍra-* ‚a ram‘.

With *bhrukkhṇā* cf. the forms in the neighbouring dialects: Gādi *bhrukkhṇā* ‚hungry‘, *bharukkh* ‚hunger‘, Paṅgwāḷi *ḍhukhā*, Bhadrawāhī *ḍhḷukkhō* (with regular development of *bhr*), Pāḍarī *drukkh*. Beside *śikhrnā* we find *śikkhrē* ‚instructions‘ and in the ‚Glossary of Words Peculiar to the Kangra District and the Neighbouring Hill Tracts‘ (Kangra District Gazetteer, App. IV) *khikharna* (= *xikharnā*) ‚to teach‘. The *x* < *ś* proves this form to be a Gādi one, and Gādī *khikhṇā* (LSI. *xikkhṇā*) in the same vocabulary may have been influenced by the Ḍōgrā dialects. A similar ‚inserted‘ *r* is found in Chur. *pākhru* ‚bird‘, Paṅg., Bhaṭĕāḷī *pakhrū*, Gādi *pakhrūa*, Paḍ. *pŏkkhar*, in Chur. *ākhrī* ‚eye‘, Gādī, Bhaṭ. *hākkhrī*, *hākhar* and, probably, in Kāngrī (Gādī?) *makhar* ‚a swarm of bees‘ (Gazetteer Voc.), in which word there is no reason for assuming a suffix *r*. The different forms corroborate each other, and there can be no doubt that a real *r* exists, or has existed in these words.

It will be seen that in all five cases *(k)khr* goes back to Skr. *kṣ*.

The treatment of *kṣ* in the modern Indo-Aryan languages is varying. The neighbouring languages of the plains, Panjābī and Hindūstānī, have *(k)kh* as well as *(c)ch*, *(k)kh* probably being the genuine dialectal form. From the W. Pahāṛī dialects bordering upon the Chamĕāḷī group in the East I may mention Kuḷuī *ŏkkhī*, *(h)occhī* ‚eye', *chĕt* ‚field', *bhūkhā* ‚hunger', Maṇḍĕāḷī *hākkhī*, *bhūkhā*, *pañchī* and *paṅkhĕrū* ‚bird', Maṇḍĕāḷī-Pahāṛī *hācchī*, *pañchī*, Sirājī *ācch(ī)*, *khēc* and *chĕt*, *lachmī̃* ‚cow', *ticchā* ‚sharp'. Several of the forms with *ch* are evidently tatsamas.

Chamĕāḷī itself has *hākh*, *khĕttar*, *bhūkhā*, but *chamā̃* ‚forgiveness' (Hind. *chimā*). In this dialect there is no trace of *kṣ* becoming *khr* as in the other dialects belonging to the ‚Chamĕāḷī group'. But from its geographical position it is only natural that Chamĕāḷī in some respects should agree with the neighbouring forms of Panj. (cf. *s* < *ś*, and v. Grierson, p. 770).

Kāshmīrī has *kṣ* > *ch*, and a similar treatment seems to be the genuine one in its neighbour, the Bhadrawāhī group, the westernmost of Pahāṛī dialects and adjoining the Chamĕāḷī group. Thus Bhadr. *ĕtshū* (*sh* = *s* + *h*) ‚eye', *itsh* ‚bear' (Pād. *yatsh*, Bhal. *ūtsh*), *tshēṭhḷ* ‚field', cf. Kāshm. *ăchⁱ*, *ich*, but lw. *khĕtⁱ* (Bhadr. *c* > *ts* : *tsōur* ‚4'). In that case *ḍhḷukkho*, Pād. *drukkh*, *pŏkkhar* must have been borrowed from the Chamĕāḷī group.

In the inner dialects of this group, Gādī, Paṅg. and Chur., *khr* appears to be the normal outcome of *kṣ*. Gādī *jĕkhaṇē*, Paṅg. *jikhaṇ*, Cham. *jakhṇī*, Bhadr. *zakhaṇ* ‚when', &c. (< *°kṣaṇa-*) may be borrowed, or can be explained through the unstressed character of these adverbs. Paṅg., Cham. *kacch* ‚near, at' are probably lw.s, cf. e.g. Ḍōgrā *kach* ‚to'. Chur., Bhat., Cam., Paṅg. *rikkh* ‚bear' can be derived from **rikkhr* or **ikkhr*. In *bhrukkh-*, &c. a metathesis from **bhukkhr-* has taken place early enough to allow the word to undergo further changes in several dialects.

The forms with *khr* cannot be borrowed from any modern dialect; but it might be argued that they are tatsamas or semi-

tatsamas. I do not, however, think it is phonetically probable that *khr* should be, or have been, a tatsama rendering of *kṣ*, which in modern Indian languages is either pronounced as *kś*, or as *ch*. And while a peculiar sound-development within a small group of dialects is easily conceivable, it is not likely that a learned pronunciation should be confined to an extremely limited territory. Besides, it seems improbable that Skr. *bubhukṣā-* should have influenced the specific Prakritic form *bhukkhā*, transforming it into **bhukkhrā*. Strange as it may appear, the most probable explanation is that in the Gādī-Churāhī-Paṅgwāḷi group, which is situated just where the *kh* and the *ch* areas meet, *kṣ* became *khr*. This would be the only case where this group of consonants has been preserved as two separate phonemes in middle or modern Indo-Aryan.

How are we to explain the development phonetically? Grammont (Notes de phonétique générale, BSL. XXIV, p. 15) derives *kkh* < *kṣ* through the intermediate stage **sk*. I do not feel sure that this theory is necessary in every case, *ṣ* might become jihvāmūlīya also *after* a *k*, and finally result in a simple aspiration. At any rate *kṣ* > *khr* cannot be explained according to Grammont's theory. Possibly in these dialects a segmentation of the *ṣ* took place, the first part becoming jihvāmūlīya (*kṣ* > **kxṣ*, possibly with the division of the syllables between *x* and *ṣ*). The weak, remaining part of the *ṣ* became voiced through assimilation with the following vowel (**kx-ṣ* > **khẓ*), and further, with adaptation of the *ẓ* to the nearest existing phoneme, *r* (as in pre-Indian -**iẓ*, -**uẓ* > -*ir*, -*ur*).

I have found no instances of initial *kṣ-* in these dialects.

Traces of *ṣṭ*.

The W. Pahāṛi dialects are phonetically very conservative and have preserved many archaisms in common with the Dardic languages. But the groups *st* and *ṣṭ* have been assimilated as in all other modern Indo-Aryan languages, the western Dardic dialects only excepted.

In Kanāwᵃrī and Kanāshī (dialects classed by Konow in the LSI. as belonging to the western sub-group of the complex pronominalized

languages of the Tibeto-Burman family, but by Przyluski—Les langues du monde, p. 399—as Muṇḍā-languages) we find, however, a few Aryan loan-words with *shṭ* (*ṣṭ*).

Thus Kanāwᵃrī *piṣṭing* ‚back', Kanāshī *piṣṭĭng*, *-ng* being a common noun-suffix in these dialects. In the neighbouring Pahāṛī dialects the corresponding word is *piṭṭhī* (Inner Sirājī), *piṭṭh* (Kuḷuī), &c. A learned influence on the pronunciation is highly improbable in these words, and in extremely isolated dialects like Kanāshī, and we must assume that the words were borrowed from an early W. Pahāṛī form **piṣṭhī*. Consequently it is possible that Kanāshī *jeṣṭas* ‚a head-man', *jeṣṭ* ‚the month Jeṭh, and *kărmiṣṭas*, *kirmiṣṭas* (< *karmiṣṭha-*?) ‚a kind of priest' also are borrowed from genuine tadbhava-words. More recent loan-words are e.g. the numerals *aṭh* ‚8', *šaṭ* ‚60'.

It is not possible to draw any exact chronological conclusions from these loan-words; but they seem to indicate that the assimilation of *ṣṭ* has taken place comparatively late in W. Pahāṛī. This is only what we should expect. The complete assimilation of groups of consonants has only gradually conquered the Indo-Aryan North-West.

Persian Texts from Afghanistan.

By

Georg Morgenstierne, Oslo.

It is well-known that the Persian dialects spoken in Afghanistan present many peculiarities. In his ‚Higher Persian Grammar' D. C. Phillott mentions numerous ‚differences between Afghan (i. e. prob. the language of the educated classes) and Modern Persian', D. L. R. Lorimer has treated the Badakhshi dialect (Royal Asiatic Society Prize Publication Fund, Vol. VI), and short specimens of Badakhshi have been published in the LSI., Vol. X. Cf. also the brief remarks in my ‚Report on a Linguistic Mission to Afghanistan' pp. 7–9.[1]

But, so far as I am aware, no texts have been published in the popular language of Kabul and the surrounding country, and the following tales and legends may be of some interest. They were written down in Kabul in 1924, when I was on a linguistic mission sent by the Norwegian ‚Institute for Comparative Research in Human Culture'. My chief aim was to study other, more unknown languages, and little attention could be given to Afghan Persian in its varieties. I collected, however, a number of words and expressions, which may, perhaps, be published some time. Many of the words peculiar to Afghan Persian are of Indian origin, I found only a few old Iranian words not known from literary Persian. E.g. *tēr* ‚passed' (*rama râ az pul tēr ku* ‚bring the herd over the bridge') and *tâ* ‚streaming, liquid' (*barf-i kō au mēša, tâ mēša* ‚the snow on the hills melts'). Cf. Pashto *tēr, tōe.*[2]

---

[1] When this paper was sent to the press, I received M. S. Andreev's: ‚On the Ethnology of Afghanistan,' Tashkent. 1927, which contains some Tajiki texts from Panjshir.

[2] As an example of the vocabulary of Afghan Persian I adjoin a list of some of the words denoting relationship, as given by my Kabuli servant:

bâbâ, padar ‚father', *mâdar* ‚mother', *birâdar* (some say *biyâdar*) ‚brother', *lâlâ* ‚elder brother', *xwâr* ‚sister', *ander* (*kâkâ*, or *âkâ*) ‚father's elder (younger)

â denotes the rounded, back [*a*:], before nasals approaching [ɔ:]. *ā* is the secondary lengthened palatal *a* [a]. The short *a* is very palatal and varies much according to position; but to my ear it is nearer to [a] than to [ä]. The short *i*, e.g. in the iẓāfat approaches [ɛ], and my notation of the sound varies. I have, however, not tried to regularize the notation of vowels in this or other cases.

The tales I–III were told by my friend Sher Mahmad from Sarai Khwaja, 20 miles n. of Kabul, who often came to see me, bringing gifts of fruit, gaily coloured ‚Easter-eggs', &c. Once he came accompanied by the malik of the village and by the mullah —and shoemaker—Muhammad, who wanted to see the strange firangi.

The mullah told me the legends IV and V. No. IV he said he had read in a book, and it corresponds to one of the legends translated from a Persian mscr. by G. L. Leszczynskí.[1] The other legend about Jesus (Hazrat-i Īsā) Sher Mahmad had heard from the mullah. Leszczynskí gives a similar tale, and I heard it in Pashto and Ormur also.

The mullah's language shows some traces of literary influence. Thus he employed words like *pisar* ‚son', *šawar* ‚husband'.

No. VI I heard from my Kabuli servant. It contains some difficult, colloquial idioms. No. VIII is a fragment of a song recited by him.

The rubāʿiyāts, No. VII, I got from Khalim Beg from Bashar, near Kala bar Panja, whose mother-tongue was Shughni. The language of the poems is more literary than that of the prose texts.

---

brother', *mâmâ* ‚mother's brother', *padarkalân* ‚grandfather', *bībī* ‚grandmother', *nīkâ* ‚great grandfather', *buča* ‚son', *duxtar* ‚daughter', *nawâsa* ‚grandchild', *nāwāsa* ‚great grandchild', *dâmâd* ‚son-in-law', *sunā* ‚daughter-in-law', *xusur* ‚father-in-law', *xušū* ‚mother-in-law', *xusurberâ* ‚wife's brother', *xāšna* ‚wife's sister', *bâja* ‚husband's wife's sister', *yāsna* ‚sister's husband', *yayga* ‚brother's wife', *ēwar* ‚husband's brother', *nanā* ‚husband's sister', *zan-e ēwar* ‚husband's brother's wife', *šūi* ‚husband', *birâdarzâda* ‚nephew', *awlerzâda*, &c. ‚cousin'.

[1] ‚Die drei Wünsche' in ‚Persische Christuslegenden', ‚An heiligen Ufern' II. München 1921.

I.

Yak bā́dšâ būt, yak wazír dā́št, kat-i díga bā́dšâ ǰáŋg mékat. Wazíra gúft: Búru da ǰáŋg! Ū́ gúft: xúb. Ū́ ráft péš-i zán-i xud, gúft ki: Mā́ra ruxsád bíti, ki da ǰáŋg mérum. Ū́ zániš ruxsád dā́d wazíra ki: búru! Ū́ yak kurú ki raft, bâs pás ā́mad ba xā́na ki: Bā́š ki má da ǰáŋg mérum, zán-i mā xušwáxt as, yā́ xafá as. Díd ki zán xafá šísta. Pás ruxsád gিríft, ráft.

Ī́ zán kəníz dā́št, kəníz az bērún ā́mat. Ī́ díd ki: Bíbi-m xafá šísta. Kəníz pursā́n kat bībí (= bībī-i) xuda ki: Čirā́ xafá-stī? Ū́ gúft ki: Ấγā-it ba ǰáŋg ráft, ky ú biấyud zindá, yā́ ná biấyad, xúd-i mā xafá-stum. Ū́ kəníz gúft kə: Xudā́ âγā́-i ma éž na biấra, tú lā́yəq-i rīšsaféd nistī. Ī́ bisyā́r xáfa šísta būt. Ū́ kəníza daú zat kə: Pádar nā́lat, kə ā́γâ ba safár rafta, tú gáp itur mézanī, ki

---

I.

Once upon a time there was a king who had a vizier, and who made war with another king. He said to the vizier: ‚Go to the war.‘ The vizier answered: ‚Well.‘ He went to his wife and said: ‚Give me leave to go to the war.‘ And his wife gave him leave, and said: ‚Go!‘ When he had gone two miles, he returned home again [thinking]: ‚Let me see whether[1] my wife is happy or depressed, now that I am going to the war.‘ He saw that his wife was sitting there in distress. Then he took leave and went away.

This woman had a maid, who came in and saw that her mistress was sitting there distressed. She asked her mistress: ‚Why are you distressed?‘ She answered: ‚Your master has gone to the war, and I am distressed, [when I consider] whether he will return alive, or not.‘ The maid said: ‚May God not bring my master back at all, you are not meant to be the wife of a grey-beard.‘ The wife sat in great distress, and she scolded her maid, saying: ‚May your father be cursed, because you speak such words when your master has gone travelling! Have you got a suitable young

---

[1] *bâš ki* ‚it may be that‘ ?

tū lā́yəqa zargarəbā́či dā́rī? Kəniz bā́z gúft kə: Tu yág gáš kat-ə má bāzā́r burú, au zargarəbáča bíbī.

Ū́ xēst, xúdə rā́st kat, au kat-e kəniz ráft bāzā́r. Ū́ kə ráft, ba dukā́n-e zargarəbáča rasíd. Ū́ zargarabáčarā gúft kə: Barā́-i má yag aŋguštár rā́s ku. Ū́ zán ár čan či gúft, ú rū-i xúda bālā́ ná kat. Ī́ yag dā́na lā́l kašíd, u pēš-i zargarəbáča mā́nd, kə aŋguštár rā́st ku.

Zargarəbáča zan-e wazíra dīd, ā́šəq šut. Dukā́na barā́-i Xudā́ kat, au xēst, u pas-i zán rawā́n šut. Ī́ kə rāhí šut, zán da xā́na-i xúd rasíd, ú pás gášt. Rū-i xúda pás gaštā́nd kə: Tú či kā́r dārī, ki da xā́na-i má mérī? Ī́ zargarəbáča dīd, ki dukā́n-i xúda barā́-i Xudā́ kádam, au ī zán ba má āšnaí ná kat. Ba sā́ra ráft.

Zán-i zargarbáča xabár šut, kə dukā́n-i zargarəbáča xarā́b šud, au sar-i zán-i wazír ā́šəq šud. Ī́ zán-i zargarbáča xēst, u pás-i šū́-i xud ráft. Ī́ ki ráft, šū́-i xúda ā́wurt da xā́na, au gúft ki:

---

goldsmith for me?' The maid answered: ,Come once with me to the bazar, and have a look at the young goldsmith.'

The woman rose, made herself ready, and went with her maid to the bazar. Going there, she came to the young goldsmith's shop, and said to him: ,Repair a ring for me!' But, whatsoever she said, he did not raise his face. Then she took out a ruby, and left it with the young goldsmith to repair the ring with.

The young goldsmith saw the vizier's wife, and fell in love with her. He left his shop in the care of God, rose, and followed her. He started [following her], and when she arrived at her own house, he turned back. Then she turned her face upon him and said: ,What business have you to come to my house?' The young goldsmith saw that he had left his shop in the care of God, without getting to know this woman. Then he went into the desert.

The wife of the young goldsmith became aware that his shop was ruined, and that he had fallen in love with the vizier's wife. Then she rose and followed her husband. She went, brought her husband home and said: ,Why did you fall in love with her, so

Číra âšəq šudi, ki dukā́na xarā́b kadī au xúda badnā́m ba ā́lam sáxtī? Au bíxi au búrū da bâγ! Ū̇jā zan-i wuzír da zír-i búta-i anā́r ba tú táxt zadá, au éč fíkər ná ku.

Au ú ráft, sar-ə táxt rasíd u šéšt sar-ə táxt. Dē ín sā́t zan-i wuzír amrā́-i kəníz ā́mat pēš-i zargarəbáča. Ar dú az í yag jā́ī šut. De í sât kotwā́l ā́mat, au ar dú az í básta kat, au yā́ra búrt, ba kotwā́lī tawíl kat. Da í sât zán-i zargarəbáča xabár šut, au xést, rawā́n šut. Ki rawā́n šut ba kotwā́lī rasít. Ki rasít, ú zan kat-i šū́-i xudá yak jāí kat, xúda kat-i šū́-i xut bísta kat, ú zan-i wazíra īlā́ kat, au gúft ki: Búrū xā́ne-it!

Súb šut, kotwā́l bandiā́ra burd u ba amír sā́hib yā́ra pēš kat. Kotwā́l gúft amír sā́hiba ki: Zán-i wazír-at-a kát-i zargarəbáča giríftam. Ū̇ zan-i zargarəbáča gúft ki: Nė sā́hib, i kotwā́l duróγ mḗga, au zan-i wazíra badnā́m mḗkuna. Má zan-i xúd-iš ástum. Ū̇ mára básta kada au âwúrda pēš-i tú. Ū̇ amír sā́ib úkəm kat

---

that you have ruined the shop and acquired infamy in the world? Rise and go to the garden! There the vizier's wife has prepared a seat for you under a pomegranate bush. Don't have any care!'

He went, came to the seat and sat down. At that moment the vizier's wife came to the young goldsmith, accompanied by her maid. [The vizier's wife and the young goldsmith] both met in one place. But at that moment the kotwál came, bound them both, and brought them to the police-station, where they were put in chains. Then the wife of the young goldsmith got the news, she rose and went away. She came to the police-station, and when she arrived there, she placed herself near to her husband, bound herself at his side, released the vizier's wife and said: ‚Go home.'

At dawn the kotwál took the prisoners and presented them before the Amír. He said to the Amír Sáhib: ‚I have seized the wife of the vizier together with the young goldsmith.' The young goldsmith's wife said: ‚No, sáhib, the kotwál lies, and slanders the vizier's wife. I am his own wife. [The kotwál] has bound me and brought me before you.' The Amír commanded: ‚Unchain them,

ki: Yắra wắs ku, k' ágar zan-i xúd-iš bắša, xud ilắ šawa, au ágar zan-i wazir bắša, yắ kúštu šawa. Ū̇rā ki wắz kat, ú zán-i zargarə-búča bút, au xalắs šudan. Yâ ráftan xắna-i xud, au kotwắla kušt, ki tú γalát gúfta būdı ki zán-i wazír as.

II.

Yák šūi būd u yákī zán-iš. Ū̇ gúft ki: Agár tú murdī, má zán ná mégirum. Zán-i xud gúft ki: Agár tú murdī, má šūi ná mégirum. Yak čánd wáxt ki gudášt zán mūrt. Zán ki múrt, ī zána gúr kat u sar-i qábr-iš xaíma zat, ū̃ja šéšt čél sắl. Čél sắl ū̃ja šéšt sar-i qábr-iš.

Yak rúz as, ki az sar-i qábr-iš Ázrat-i Îsâ, alaísalắm, mégzaru. Úra pursắn kat ki: Čīra ījā sar-i qâbr šíštī? Ī́ gúft ki: Zán-i mā murdá, u číl sắl ma sar-i qábr-iš šíštim. Ī̇ gúft ki: Má duắ kunum,

---

and if she is his wife, she shall be released; but if she is the vizier's wife, she shall be killed.' When he had let them loose, she proved to be the young goldsmith's wife, and they were released. They went home; but the king killed the kotwál, because he had said falsely that she was the vizier's wife.

II.

Once upon a time there was a man, and he had a wife. He said to her: ‚If you die, I shall not take another wife.' She said: ‚If you die, I shall not take another husband.' After some time the woman died. When she died, he made a tomb for her and pitched his tent there, and sat there for forty years. He sat on her tomb for forty years.

One day it happened that Hazrat Ísá,[1] peace be on him, passed by her tomb. He asked the man: ‚Why do you sit here on the tomb?' The man answered: ‚My wife died, and I have been sitting on her tomb for forty years.' Ísá said: ‚If I make a prayer and restore your wife to life, will you give me half of your

---

[1] ‚His Majesty Jesus.'

ki zán zínda šawa, nim úmr-et-a méti baxšiš? Ū́ guft: Mētam. Ī duā́ kat, ú zán zínda šut. Ū́ ki zínda šut, Ázrat-i Īsâ, alai-salā́m, ruxsát šud, ráft.

Ī šū́-iš gúft ki: Zā́nūra bā́n ki má xaú mēšum. Ī zânú-i xúda mā́nd u šū́-iš xaú šut sar-i zânú-š. Ī ki xaú šut, kudā́m bā́če-i bā́dšâ gudášt, ī zána gúft ki: Kī-s ki sar-i zânú-i tu xaú šudu? Ī gúft ki: Ī šū́-i má-s. Gúft ki: Šū́ya bā́n, biá, kat-i má burú, ki lā́yəq-i mā dā́rī. Ī xēst, kat-i báče-i bā́dšâ ráft.

Ī šū́-iš ki xēst, dít ki zán né-is. Ī bisyā́r sargardā́n (xafá) šut. Ī xést u ráft pēš-i bā́dšâ ki: Báče-it zán-i`mā âwúrda. Bā́dšâ gúft ki: Zána biârī da dalbā́r ki má pursā́n kunum, ki tú zán-i az ī astī, yâ nê. Ī ki ā́mat, ī guft ki: Má zán az ī né-stum. Bā́dšâ ā́dama guft ki: Tú čira nā́k mēgī, či zán-i má-s? Ī gúft: Má šā́hid dā́rum. Gúft: Ki šā́hid-et? Guft: Ázrat-i Īsâ, alaihi salā́m. Ū́

---

life as a reward?' He answered: ,I will give it.' Īsá made a prayer, and the wife was restored to life. When she came to life again, Hazrat Īsá, peace be on him, took his leave and departed.

Her husband said: ,Let me sleep [with my head] on your knee.' She let him do so, and he fell asleep on her knee. When he had fallen asleep, a certain prince passed by, and said to her: ,Who is he who has fallen asleep on your knee?' She answered: ,It is my husband.' The prince said: ,Leave your husband, come, and go away with me, because you are worthy of me.' She rose, and went away with the prince.

When her husband awoke, he saw that his wife was not there. He became very amazed, rose, and went to the king, saying: ,Your son has carried off my wife.' The king said: ,Bring the woman to the durbár, that I may ask her whether she is his wife, or not.' When she came, she said: ,I am not the wife of this man.' The king said to the man: ,Why do you say that she is your wife?'[1] He answered: ,I have a witness.' The king said: ,Who is your witness?' He answered: ,Hazrat Īsá, peace be on him.' The king

---

[1] *či* prob. faultily for *ki*; *nā́k* I do not understand; = ,wrongly'?

gúft ki: Tā́ sē rúz agár Ázrat-i Ī̊sâ, alaíhi salā́m, šā́hidī dā́t, zán-it as, búbar-iš, u agár nē, ki šā́hidī ná dā́t, túra mḗkušum.

Ī̊ xúd ráft pás-i Ázrat-i Ī̊sâ, alaíhi salā́m. Ū́ra sabā́ dá baǰa ā́wurt. Ū̊ bā́dšâ pursā́n kat ki: Zán az ī as, yâ nē? Ī̊ gúft ki: Má az rā́ mēgudáštəm, ī sár-i qábr-i zán-i xúd šíšta būd. Má pursā́n kádim ki: Číra īǰā šíštī? Ī̊ guft ki: Ī̊ qábr az zán-i mā-s. Má duā́ kadum úǰā. Ī zán zínda šud, ním úmr-i xudu baxšíd, xábar astim ki zán az hamī-s.

Ī̊ zán gúft ki: Duróγ méga, zán-i az ī nē-stum. Ī̊ úǰā guft: Xair, úmr-i az ī pás bétī, ár ǰāī mḗrī, bū́rū! Zán guft ki: Úmr-iš-a pás dā́dum. Ázrat-i Ī̊sâ, assalā́m, duā́ kat, ī zán aftíd, pás múrt. Amír zán fāmid, ki ī zán duróγ guft.

III.

Yak zán u yak šū́ bīt. Ī̊ šū́ aftíd, mūrd. Ī̊ zán ráft, sar-i qábr-iš šišt.

---

said: ‚If Hazrat Ísá bears testimony within three days, then she is your wife; if he does not, then I shall kill you.‘

The man himself went off in search of Hazrat Ísá, peace be on him, and the next day at ten o'clock he returned with him. The king asked: ‚Is she his wife or not?‘ Hazrat Ísá answered: ‚I passed by on the road, and he was sitting on his wife's tomb. I asked, why he was sitting there, and he answered that it was his wife's tomb. I made a prayer, and his wife came back to life. He gave me half of his life, and I understood that she was his wife.‘

The woman said: ‚He lies, I am not his wife.‘ He said: ‚Well, give him his life back, and go wherever you will.‘ She said: ‚Now I have given him his life back.‘ Hazrat Ísá, peace be on him, made a prayer, and the woman fell down, and died again. The Amír understood that she had lied.

III.

Once upon a time there was a woman, who had a husband. He fell ⟨ill⟩ and died. Then the woman went and sat on his tomb.

Ī̇jā yak bắdšâ būd, ki yak duzá bu dắr kušit. İ̇ šaú šut, ɨ dúzu rafiqắ-iš ắmad, az dắr bŭrt. Kutwắl xabár šut, bar ắmad ba dášt. Ī̇ ki bar ắmad sar-i qabristắn raft. Did k'ī̇jā yak čirắγ mésūza, nizdīk raft, dīt ki yak zán šišta.

Kutwắl pursắn kat ki: Čira šištī? İ̇ gúft ki: İ̇ šŭ-i mā-s, mŭrd, u má sar-i qábr-iš šištim. Ī̇ guft ki: Ấlī múrd, bīá kat-i má burú. Kutwắla gúft ki: Dė ɨ šaú či mėkunī? İ̇ gúft ki: Yak dúzu rafikắ-iš az dắr búrda, bar ắmadim, mėpâlom.

Ī̇ zán kat-i kútwâl ắšəx šud, gúft ki: Ī̇ múrdara békaš az qábər. Ī̇ ki múrdara kašit, kutwâl gúft ki: Ī̇ dúz bīriš būt, ɨ xu riž dắra, sabắ bắdšâ gúft (sic!), *ki dúz bīriš būt, ɨ xu riž dắra. Ī̇ zán xést u riša kánd, bīriš kat, au da pắ-i murdá rispắn andắxt, u búrd ba dắra, wizắn kád-iš.*

In the same place there was a king, who had hanged a thief in the gallows. One night the comrades of the thief came and carried him away from the gallows. When the kotwál heard about this, he went out into the desert. When he came there, he went to the graveyard. He saw a lamp burning, and approached it and saw a woman sitting there.

He asked her: ‚Why do you sit here?' She answered: ‚This is my husband who has died, and I am sitting on his tomb.' He said to her: ‚Now he is dead, come and go with me!' She said to the kotwál: ‚What are you doing to-night?' He answered: ‚A thief has been carried away from the gallows by his friends, and I have come here to search for him.'

The woman fell in love with the kotwál and said to him: ‚Remove the corpse from the tomb!' When the kotwál had taken it out, he said: ‚The thief had no beard; but this man has got a beard; to-morrow the king will say that the thief was beardless, and this one has got a beard.' The woman rose and cut off the beard, she made him beardless, and she put a rope round the feet of the corpse, carried it to the gallows, and hanged it up there.

Ár kás ki ba zán úd kat
bā́d az mā́rdan riša barbā́d kat.

IV.

Da zamâne-i Ázrat Îsâ paiyámbar yak zán, yak márt, yak báča, ár sē bisyā́r γarib būdan, ráftan ba dášt. Amújā jāī giriftan.

Ázrat Îsâ ba sar-wáxt-i az ár sē rasíd, pursā́n kat: Šumā́ číra de ī dášt šeštī? Yā́ gúftan, amú ar sē: Ī báča báče-i mā́-s, ī zán, má šūi, bisyā́r γarib astim. Az šár bar ā́madim burā́-i γaribi. Ázrat Îsā gúft kə: Wáxt-e namā́z-e sub ár če ki béxâhī, šumá duā́' kuní, má ba šumā́ mētom.

Ī ar sē yak pagā́, amí šūī az ī zán uzú kat, namā́z xā́nd, duâ kat kə: Ilā́ī, mára pādšā́ī bitī! Amí zán duā́' kat: Ilā́ī, mára súrat bitī! Amí báča duā́' kat: Mára xúb juā́nī bitī! Áwal amí zan daxā́st kat, duā́' az ī mustajā́b šud, amí zán sā́hib-i súrat šud.

If any one makes an agreement with a woman,
She will ⟨even⟩ destroy his beard after his death.

IV.

In the time of Hazrat Ísá, the prophet, there was a woman, a man and a boy. All three of them were very poor, and they went into the desert and settled there.

Hazrat Ísá arrived there at an opportune moment for all three of them, and he asked: ‚Why are you sitting in this desert?' They answered, all these three persons: ‚This boy is our boy, this is the wife, and I am the husband (!). We are very poor, and have come out of the town on account of our poverty.' Then Hazrat Ísá said to them: ‚Pray for all that you want at the time of the morning-prayer, and I shall give it to you.'

The next morning they all three—the husband of this woman made his ablutions, recited his prayer and prayed: ‚O God, give me a kingdom!' The wife prayed: ‚O God, give me beauty!' The boy prayed: ‚Give me a good youth!' The woman made her petition first, her prayer became answered, and she became beautiful.

Yak báče-i pā́dšâ ā́mad b'ami dášt ba šikā́r. Dit amijā yak súrat šištu. Pursā́n kat ki: Tū́-jā čí mékunī? Ī́ zán gúft kə: Ami šáwər-i mā-s, ami báča báče-i ma-s. Ī́ báče-i pā́dšâ guft: Mā pā́dšâ az i šâr astum, kat-e mā burú, ami šū́-it-a mékušum, dā́n-e kó-e xud méârum. Ī́ zán qabū́l kat, amrā́-i báče-i pā́dšâ rawā́n šut. Ī́ ā́dam ā́mad, díd, zán-eš kat-e báče-i pā́dšâ rawā́n šud. Zúr-i ā́dam kat-e pâdšâzā́da ná rasíd.

Šaú šud, súb, wáxt-e namā́z šud. Ấmad, uzú kud, namā́z xā́nd, duā́ kat kə: Ilā́ī, rúy-e ami zána mísl-e xúg bigardā́nī! Duā́ az i qabū́l šud, ami zan šakli-š gâšt. Báče-i pā́'dšâ ā́mat, díd, šakli zan gaštá. Báče-i pā́dšâ amí zána burdā́št, ā́wurt, d'amá jâi ēlâ kat. Ī́ báča dīd kə: Šakli mā́dar-im gaštá.

Šaú šut, xaú kat. Pagā́ šut, amí báča raft, uzú kat, duā́ kat: Ilā́ī, agár če pádar-am dar háqq-e mâdar-am duā́ kat, ā́lī má am

---

A son of the king came to the desert shooting. He saw a beautiful woman sitting there, and he asked her: ‚What are you doing here?‘ The woman answered: ‚This is my husband, and this is my son.‘ The prince said: ‚I am the king of this town. Come with me, I shall kill this husband of yours and bring him to my own mountain.‘ The woman agreed, and went away with the prince. The man came, and saw that his wife went away with the prince; but the strength of the man could not compare with that of the prince.

The night came, and the morning, and the prayer-time. ⟨The man⟩ came, made his ablutions, recited his prayer and prayed: ‚O God, turn the face of this woman into the likeness of a swine!‘ His prayer was answered, and the woman became ugly. The prince came and saw that she had become an ugly woman. Then he took her, brought her back to that place, and dismissed her. The boy saw that his mother had become ugly.

The night came, and he went to sleep. The next morning the boy went and made his prayer, and prayed: ‚O God, if my father has made a prayer concerning my mother, I also now make

duā' mékunam, duā́-i míra mustajā́b bigardā́nī, mâdar-i māru ba sū́rat-e qadim-eš begardā́nī.

Duā́-i ar sē ba darbā́r-i Xudā́ qabū́l šut.

V.

Yak darwḗš būt da šā́r-i Bálx, da dā́n-e darwâzé-i šā́r-i Bálx yak kâšā́na ⟨dā́št⟩. Ī darwḗš sar-i dúxtar-i pā́dšā-i šā́r-i Bálx ā́šuq šud. Báxš-əš muyássar na mḗšud. Kasā́r-i Xudā́ da maráz-i siqát giriftā́r šut, múrt. Da qabristā́n takfín kadan, gúr kadan-iš.

Ī darwḗš amī́jā fərsát-i xúda yā́ft. Ī dúxtar-aš az qabristā́n kašíd, da kâšā́ne-i xud ā́wurt. Íra da šuá dar pēš-i čirā́γ lúč kat, tamâšā́-i rū́ az íra mḗkat. Yak tabī́b ā́mad az Buxā́rā. Da ī wilā́at guzā́r-iš šut. Čirā́γ az dū́r dīt, rōšaníra giriftá ā́mad, dam-i dā́n-i darwâzá giriftá ā́mad, dīt ki yák murdá sar-i čū́b aftā́da, yak ā́dam zínda šišta bâlā́-i sár-eš giryā mékuna.

---

a prayer, let it be accepted, and bring my mother back into her old appearance.'

The prayers of all three were accepted before the throne of God.

V.

There was a dervish in the city of Balkh, who had a hut close to the city-gate. He fell in love with the daughter of the king of the city of Balkh; but his fate was not favorable. Finally, through the will of God, she was seized by a mortal illness and died. They shrouded her in the graveyard, and prepared a tomb for her.

Now the dervish found his opportunity. He took the girl away from the graveyard and brought her to his own hut. During the night he uncovered her before a lamp and regarded her face. Then a physician arrived from Bokhara on his way through this kingdom. He saw the lamp from afar, and following the light he arrived, he arrived close to the door.[1] He saw a corpse lying on a wooden ⟨bench?⟩, and a live man sitting at its head and weeping.

---

[1] The second *giriftá* prob. means ‚following it'.

Íra pursā́n kat ki: Tú bā́lā-i sar-i az í múrda čira giryā mḗkunī? Í guft ki: Aí ā́dam, az ā́l-i mā pursā́n ná ku. Gúfta: Agár rā́z-i díl-et bár-i mā buguí? Gúft ki: Má búdam sar-i ami duxtár ā́šuq, i būd duxtár-i pā́dšā-i šā́r-i Balx. Bar-i má muyassár ná mēšut. Ímrūz aftā́d, múrt. Múrt, mā xúd amījā fərsát-i xúda yā́ftam, amíra múrdara kašída ā́wurdum, ā́lī tamā́šā́ az íra mē-kunum. Í ā́dam b-ami darwḗš guft: Agár zindá kunum, ba má či mētī? Guft: Agár zindá kunī, yulā́mī turá mēkunum.

Í tabīb az kisé-i xud ništár kašīd, ami rag-e damā́γ-eš-ā zúd ba ništár. Az damā́q-eš-ā sé čaklā́ xún aftā́d. Xún aftā́d, i duxtár áxsa zad, xḗst, šēšt, dīt ki xúda da kā́šā́ne-i darwḗš yā́ft, gúfta: Aí darwḗš, má da kā́šā́ne-i tú či mēkunum? Gúft ki: Mā sar-i tú ā́šəq būdum, bar-i má müyassár ná mēšudī. Ímrūz tū múrdī, túra búrdan da qabristā́n, gúr kadan. Mā amījā fərsát-i xúda yā́ftom,

---

He asked him: ,Why do you ⟨sit⟩ weeping at the head of this corpse?' The man answered: ,O man, don't ask about my condition.' The physician said: ,What if you confide the secret of your heart to me?' He answered: ,I loved this girl; but she was the daughter of the king of Balkh, and was not obtainable for me. To-day she fell down and died. When she died, I had my opportunity, I brought this corpse here, and now I am contemplating it.' The man said to the dervish: ,What will you give me, if I make her alive?' He answered: ,If you make her alive, I shall be your slave.'

The physician took a lancet out of his purse and bled the vein of her nostril[1] with it. Three drops of blood dribbled down from her nostril. Then the girl sneezed, rose, sat down and saw that she found herself in the dervish's hut. Then she said: ,O dervish, what am I doing in your hut?' He answered: ,I loved you, but could not obtain you. To-day you died, and they brought you to the graveyard and made a tomb for you. I had my opportunity,

---

[1] *damā́γ* gen. means ,nostril', not ,brain' in Afghanistan.

turá az qabristā́n kašidom, ā́wurdom da kâšā́ne-i xúd. Tamâšā́-i jamál-i tura mékadom, ki amí tabip ā́mad. Tū́ da maráz-i siqát giriftā́r būdī, rág-i damā́γ-i túra zát, az bīnī[1] *tū xū̃n raft, tu zínda šudí. Tú xéstī, šéštī, az má ā́l pursā́n kadī.*

Ī duxtár guft: Aí darwéš, zindagī[2] *mā az dést-i tū́-s, agár mú múrda būdum, mára da nekā́-i xud biā́r. Má pâdšâi saltánat tár(k) kadum, amí darwéša qabū́l kadum. Yak sā́l az sar-i duxtár tēr šud, xā́na az ī yak báča šut, nā́m-ei-a Ibrā́im Adhám mā́ndan.*

Ī báča ba sé sā́l rasíd, ki pā́dšâ-i šâr ba šikā́r bar-ā́mad. Ī báča dam-i dā́n-i darwâzá mégašt, ī pâdšâ kə did, mér-eš ba dil az ī pā́dšâ aftā́d. Pursā́n kat ki: Báče-i ké-s? Gúftan ki báče-i darwéš. Pā́dšâ raft ba šikā́r, az šikā́r bā́z gašt, amí báča dam-i já istā́da būt. Pā́dšâ ī báčara gərə́ft, da darbā́r-i xút amrā́-i xud búrt.

---

and took you away and brought you to my hut. I was contemplating your beauty, when this physician arrived. You were seized by a mortal illness, but he bled the vein of your nostril, blood came from your nose, and you regained life. Then you rose, sat down, and asked me about your condition.'

The girl said: ,O dervish, I have got my life from your hands, if I have been dead, take me as your wife. I have abandoned the splendor of the kingdom, I accept the dervish. One year passed for the girl, and a boy was born in her house, whom they called Ibrahim Adham.

When the boy had come to the age of three years, the king of the city went out shooting and passed by. The boy moved about just outside the door, and when the king saw him, a fondness for him seized the heart of the king. The king asked whose boy it was. They answered that it was the son of the dervish. The king went away a-shooting, and when he returned, the same boy was standing before the door. Then the king seized him and brought him with him to his court.

---

[1] = *bīnī-i.*

[2] = *zindagī-i.*

Darwḗš ki ā́mat pursā́n kat az duxtár-i pā́dšā kə: Báče-i mā či šud? Duxtár guft kə: Báče-itân pā́dšā burd. Ī́ darwḗš da pḗš-i pā́dšā raft. Pā́dšā darwḗša did, guft: Ai darwḗš, ajáp pesárī tu dā́rī, kə mḗr-i az ī pesár bu dil-i mā bisyā́r jāi girifta. Darwḗš guft: Ai pā́dšā, ī pəsár báču-i šumā́-s. Pā́dšā guft: Ai darwḗš, báče-i má či mḗkuna?

Darwḗš guft: Ī́ báču báče-i amú duxtár-itā as, ki márda būd, ūra gūr kada būdi. Mā sar-i duxtár ā́šuq būdum, az qabristā́n kašidom, ā́wurdom da kā̂šā́ne-i xúd, sūil-iš-a mḗkudam. Yak tabíp az Buxā́ra ā́mat, az má pursid: Ī́ múrdarā čírā ijā mā́ndī? Mā gúftum ki: Ī́ duxtár-i pā́dšā būd, sar az ī ā́šuq būdum. Ímrūz márd, murdé-š-a kašidom, ā́wurdom, tamā́šā́-iš-a mḗkunum. Tabíb guft: Agár zindá kunum, mára či mḗtī? Mā́ gúftam: Agár zindá kunī, má γulā́m-i tū mḗšum. Ī́ tabíb as kisé-i xud ništára kašid,

---

When the dervish came home, he asked the princess where his son was. The girl answered: ,The king has taken away your[1] son.' Then the dervish went to the king. The king saw the dervish and said: ,O dervish, you have a wonderful son, and the love of this boy has occupied a great room in my heart.' The dervish said: ,O king, this boy is your own offspring.' The king asked: ,How is it that he is my offspring?'

The dervish answered: ,This boy is the son of your daughter, who was dead, and for whom you had made a tomb. I loved the girl, and took her away from the graveyard, and brought her to my hut, where I looked at her. Then a physician came from Bokhara, and asked me why I had placed the corpse there. I answered: „This was the daughter of the king, and I loved her. To-day she died, I took her corpse and brought it here, and now I am contemplating it." Then the physician said: „What will you give me, if I restore her to life?" I answered that I would be his slave, if he did so. Then the physician took out a lancet from his purse,

---

[1] Plural.

rág-i damā́q-i az i duxtár-a zád, i duxtár zínda šud. Ī duxtár az má ā́l pursíd, má ami hawā́la ba i duxtár gúftum. Duxtár guft: Zindagí-i má az dést-i šumā́-s. Má turá qabúl kadum. Ī pəsár az amû duxtár ast. Nawā́se-i šumā́-s.

Pā́dšâ gúft: Alhámdulillâ, má zínda búdum, kə rúy-i farzínd-i xúdrâ dídam. Pā́dšâ amú báča ba sar-i táxt-i xud šā́nd. Xúd-iš pâdšā́wrā tár⟨k⟩ kat, darwéš šud.

VI.

Az Kā́bul ki rawā́n šudim Samandā́n, Samandā́n bandobást kadim, ke da dášt-e Réwak búrim. Az dášt-e Réwak jél kadan, bā́r kadan, ráftan ba zér-i Čaún-i Xā́wak. Gúftum: Amínja tā́ kunin, čabγán méša da kótal, méknšə-mâ, ráfta ní métânim. Báča jél kadan, bā́z ráftim ba Xā́wak.

---

and bled the vein of the nostril of the girl, and she returned to life. She asked me what had happened, and I told her this story. Then she said: „I have got my life from your hands, and I accept you ⟨as my husband⟩.“ The boy belongs to this girl, and he is your grandson.'

The king said: 'God be praised, that I am alive to see the face of my own offspring.' The king placed the boy on his own throne, gave up his kingdom and became a dervish.

VI.

We left Kabul for Samandán.[1] At Samandán we arranged to go to Dasht-i Réwak. ⟨When we left⟩ Dasht-i Réwak they quarrelled,[2] loaded the animals, and went ⟨to a place⟩ below Chaun-i Kháwak.[3] I said: 'Wait here! There will be a snow-storm in the pass, which will kill us. We cannot proceed.' The boys quarrelled, and we went on towards Kháwak.

---

[1] Prob. in Panjshír. Dasht-i Réwak is in Panjshír.

[2] *jél kadan*? The narrator explained it: 'Some people said that we should proceed, others that we should wait.'

[3] Prob. on the Panjshír side of the Kháwak Pass, leading to Andaráb. 'The barracks of Kh.'

Anúz ná ba sár-i Xā́wak na rasida būdim, ki čabyán šud. Bisyā́r čā́ra-i mā́ra tśng kat, ar čiz če delil kadim, čizī az wás-i mâ ná šut. Mabain-i xúd jálsa kadim ki: Mā́ra ímrōz mékuša xunúk. Yak rīšsafḗd kalā́n paidā́ šud, gú(ft): Bā́ra čápa kunin aminjâ, mā́la ai kunin, ki b-ābā́tī aga bérasin! Rā́ra gúm kada būdim. Yak ásp dā́štim, šáš kuró mâ rā́ra gúm kada būdim, ásp paidā́ kat. Mā́ ba uméd-i Xudā́ ráftim, pušt-i amú ásp.

Mudá šań būt, ke rasidim ba âbâti, kišlā́q. Sadā́ kadim sar-i márdum-i kišlā́qwala ki: Mā́ zēr-i búrf šuda búdim, mága Xudā́ nigā́ kat, barā́madim. Šumā́ mardum búta u xâšák bará-i mā́ byā́rin, rušnai kunin, mā́ra yáx zada būt.

Zā́nūa-i ásp ki súbh dīdim, az ā́yina tā́ ba súmb-iš gōšt-iš parrida būt. Mudá ki súbh bā́râra kirā́ kadim, bā́râ-i mā́ra ā́wurda bā́r kadim, ráftim. Ba Xā́nabâd ki rasā́ndim, amú áspā (?) ki pā́yâ-iš šârida būt, murd.

We had not yet reached the top of the Kháwak Pass, when the snow-storm broke and made our situation very difficult. Howsoever we deliberated, nothing went according to our will. Then we took counsel among ourselves and said: ‚The cold will kill us to-day.‘ A big old man appeared and said: ‚Unload the loads here, and release the animals, that you may perhaps reach some inhabited place.‘ We had lost our way and had ⟨only⟩ one horse with us. When we had lost the way for twelve miles, the horse found it again. We went on, trusting in God and following the horse.

After a while night fell, and we arrived at an inhabited place, a village. We shouted to the villagers: ‚We have been buried in the snow; but God preserved us and we came out. You people must bring brushwood and sticks and light a fire; the frost has struck us.‘

When we looked at the knees of the horse in the morning, the flesh was torn away from the knee-pan to the hoof. In the morning, when we had hired ⟨animals for⟩ our burdens, we fetched our burdens, loaded them and went away. When we brought the horse whose feet had worn away to Khánabád, it died.

Ba yák ráftan u ámadan-i Badaxšā́n ášt sad rupā́ aġár-i kirā́kaš zēr ā́mad. Dú sad rupā́-i díga qārzdā́r mā́nd. Kirā́kaš qā́id-eš ami-s, ke ba yák ráftan-i Badaxšā́n u ā́madan-iš yak azā́r rupā́ ásp-iš murd. Azā́r rupā́-i digar hám qárz kat, ásp xaríd, u áspâra bā́r kud, raft pás. U aspā́hu(?)dar daryā́ aftīd, kat-i bā́r-i saudā́gar aú burd. Azā́r rupā́ ásp-iš murd, azā́r rupā́ ásp-iš aú burd kat-i bā́r-i saudā́gar. Ba yák má sé hazā́r rupā́ nuqsā́n kat, az kirā́kaš̄ī istifā́ kat.

VII.

Ē kárta-safḗ, tu kártara bā́d ma de,
ándar bár-e sína-at mára xā́b ma de,
ándar bár-e sína-at misā́l-e kā́yaz
hámr-em ba tamanā́ tu bar bā́d ma de.

During one journey from Badakhshán and back again the caravan-leader suffered a loss of 800 rupees, and he owed 200 rupees more. The master of the caravan-leader was a man, for whom 1000 rupees' worth of horses died during one journey to Badakhshán and back. He borrowed another 1000 rupees, bought horses, loaded them and went back. But his horses fell into a river, and the water carried them away together with the loads belonging to the merchants. 1000 rupees' worth of horses died for him, and the water carried away another 1000 rupees' worth together with the loads belonging to the merchants. During one month he suffered a loss of 3000 rupees, and he demanded compensation from the caravan-leader.

VII.

O thou in the white jacket, don't spoil thy jacket,
Don't let me sleep at thy breast,
At thy breast (which is white) like paper.
Don't ruin my life at thy wish.

Ē kúrta-safē̆, man yamín-at bā̆ša,
dar gándum-e saúdz man zamínat bā̆ša,
dar gándum-e saúdz darangarā̆n bisyā̆r ast,
man márd-e faqír xnš yarī̆n-at bā̆ša.

Ė̀ kúrta-safē̆, rú ba bā̆lâ dā̆rī,
čšmā̆n-e siyā̆, qádd-e ránâ dā̆rī,
čšmā̆n dā̆rī ki márdara zínda kúna
farzánd-e kasí ba pēš(-e) xud búnda kúna.

Ē kúrta-safē kúrtara bā̆d ma de,
daurā̆n-e guzáštarā̆ ba mán yā̆d ma de,
ín kúštan-e ā̆šiqā̆n ba dást-e tu bā̆had,
xud mâ-m bikúšīd, ba dast(-e) jallā̆d ma de.

O thou, &c., may I be thy oath,
May I be thy field in the green wheat.
In the green wheat there are many reapers,
I am a poor man, may I be thy ..... (?)

O thou, &c., thou keeps thy face raised,
Thou hast black eyes and a graceful figure,
Thou hast eyes which revive a dead man,
They can make every one's son their slave.

O thou, &c., don't spoil thy jacket,
Don't remind me of the times which have passed.
May[1] this killing of thy lovers be done with thy own hands,
Kill me thyself, don't give me into the hands of the executioner.

---

[1] *bā̆had* faulty for *bā̆šad*?

VIII.

Amčunán dilbár ki man dā́ram:
dū zúlf-aš tā́ kamár mēzát,
dū sát mižgā́n safḗd xanjár,
ke xánjar bā́zīgár mēzát
bi kirdā́r-aš hama mḗdīdam.
Kabā́ī ráṅg ba ráṅg mēdáxt,
dū áṅguštar ba kílkē wā́,
ki sózan sár ba sár mēzát.
Rasídam man ba dā́lân-eš,
bedīdam mā́-i tā́bân-eš,
dū γóza γóza zúlfân-eš,
ba bā́lâ tā́ ke ā́brū-eš,
ba pâyā́n píča par mēzát. . . . .
Rasídam man ba xā́ne-iš,
nazár kardám ba hár mō-iš, &c.

VIII.

What a sweetheart I have:
Her two curls reach the belt,
Her two hundred eyelashes are like a shining dagger
If the dagger struck the dancer (?)
I would look at its feat (?).
She was sewing a many-coloured jacket,
She had two rings on her finger,
Which struck the needle on the head.
I came to her hall,
I saw her radiant moon,
Her curls are like two rosaries
From the top (of her head) down to the eyebrows,
Her locks reached the feet.
I came to her house
And looked at every hair of hers, &c.

ARGUMENTA ET VERBA.

AUTORES.

INDEX.

TABULAE.

